





المجلد الثانى — الجزء الأول

مايو سنة ١٩٣٤

الطبعة الثانية

مطبعة جامعة فؤاد الأول

١٩٥٣

أثمان

المجلدات التى ظهرت

	ص
المجلد الأول (الجزء الأول)	٣٠
« « (الجزء الثانى)	٣٠
المجلد الثانى (الجزء الأول)	٣٠
« « (الجزء الثانى)	٣٠
المجلد الثالث (الجزء الأول)	٣٠
« « (الجزء الثانى)	٣٠
المجلد الرابع (الجزء الأول)	٣٠
« « (الجزء الثانى)	٣٠
المجلد الخامس (ظهر الجزء الأول فقط)	٣٠
المجلد السادس (ظهر الجزء الأول فقط)	٣٠
المجلد السابع (ظهر الجزء الأول فقط)	٣٠
المجلد الثامن (الجزء الأول)	٣٠
المجلد الثامن (الجزء الثانى)	٣٠
المجلد التاسع (الجزء الأول)	٣٠
« « (الجزء الثانى)	٣٠
المجلد العاشر (الجزء الأول)	٣٠
« « (الجزء الثانى)	٣٠
المجلد الحادى عشر (الجزء الأول)	٣٠
« « (الجزء الثانى)	٣٠
المجلد الثانى عشر (الجزء الأول)	٣٠
« « (الجزء الثانى)	٣٠
المجلد الثالث عشر (الجزء الأول)	٣٠
« « (الجزء الثانى)	٣٠
المجلد الرابع عشر (الجزء الأول)	٣٠
« « (الجزء الثانى)	٣٠





المجلد الثانى — الجزء الأول

مايو سنة ١٩٣٤

الطبعة الثانية

مطبعة جامعة فؤاد الأول

١٩٥٣

تصدر هذه المجلة مرتين فى السنة . فى مايو وديسمبر . وتطلب من مكتبة
جامعة فؤاد الأول بالجيزة . وتوجه المكاتبات الخاصة بالناحية العلمية
إلى المشرف على تحريرها حضرة عميد كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول بالجيزة

الفهرس العربى



مصر فى تاريخ البلاغة[1]

بقلم

أمين الخولى

١ — دراسة مصر

الحديث عن مصر ودراستها ، والعناية الخاصة بها ، ولا سيا الناحية الأدبية ، ليس حديث القومية يعتمد على العاطفة المتهيجة ، ويحتمل بسحر البيان وفتنة القلم ، ولا هو حديث المقدمة يمتهد بها فى غير حاجة ماسة ، بل هو — عندى — الخطوة الأولى فى هذا الموضوع ، أو الحقيقة الأولى فيه . . حقيقة يمليها بحث علمى الأسلوب ، سليم المقدمات ، ويحققها نقد صحيح لمواضعات مقررة فى تاريخ الأدب ، لا قوة لها إلا بالاشتهار ، ولست من القائلين بأنه يجعل خطأ ما خيراً من صواب لم يشتهر .

دراسة مصر ، وبخاصة من الناحية الأدبية ، دراسة يجب أن نتوافر عليها ، ونمنحها أكبر عنايتنا ، لأسباب ، منها :

١ — الاستقراء التاريخى الاجتماعى يشهد ، أن نهضات الفنون على اختلافها — من أدب أو موسيقى أو تصوير ، وما إلى ذلك — تسبق جميع نهضات الأمم ، وتتقدم حركات عظمتها وتجددها ، ثم يليها غيرها من النهضات ، بعد أن تكون قد مهدت له : على هذا السنن سارت الأمة العربية ، فكانت لها النهضة الأدبية آخر الجاهلية ، فالإصلاح الدينى الإسلامى الكبير ،

(١) ألقيت خلاصة هذا البحث فى محاضرة عامة بقاعة محاضرات الجمعية الجغرافية الملكية ، مساء الأربعاء لعشر إن بقين من ذى القعدة سنة ١٣٥٢ هـ ، ٧ مارس سنة ١٩٣٤ م .

فالنهضة الحربية السياسية ، فالنهضة المدنية الاجتماعية .. وكذلك شهد التاريخ انبعاث أوربا يتدرج : إحياء ونهوض فنى ، فإصلاح دينى ، ثم .. وثم .. إلى سائر مظاهر تلك الحضارة الشاملة .. ومن حيث كانت تلك منزلة النهضة الفنية فى طريق الأمم إلى الرقى ، رأينا الحياة الأدبية دائماً خير ميدان لجهاد العاملين على رفعة الشعوب ، كما رأيناها أبداً هدف أعداء النهضات ، الساعين إلى تعويقها .

ومصر اليوم متجددة بلا مراء ، وقد بدأ تجددها من هذه الناحية فى الإصلاح الأدبى ، والإحياء الفنى ؛ فالدراسة الأدبية فى هذا التجدد ، هى التى تختط المستقبل ، وترتاد طريق الرقى . . . وكلية الآداب هى قلب تلك الحياة الأدبية الخافق ، ومهبط وحيها ، فلا عجب أن تطلب إلى نفسها ، العناية بالدراسات المصرية ، حتى تستطيع أداء واجبها ، الذى تقضى به عليها منزلتها من حياة مجتمعنا ، ويقضى به ما لدراستها من الأهمية والأثر فى هذا الدور من حياة مصر الناهضة ، فتغذى بهذه الدراسات المصرية الخاصة حركة النهوض المصرية ، وتمدها بما ينعشها ويحييها .

٢ — تقوم الدراسة الصحيحة على العيان والاختبار ، ويعتمد البحث الفنى الصالح ، على الإدراك العميق للروح الفنية ، وفهم أسرار الحس بالجمال فى البيئة المدروسة . ونحن ، بنى مصر ، ولا مشاحة أقرب الناس إلى مصر ، وأقدر الناس على فهم مصر ، نحن نغدو فى الوادى ونروح ، تنال أيدينا ، وعيوننا ، وعقولنا مواد دراسته . فلو لم تكن الجامعة مصرية ، إلا بقدر ما هى فى أرض مصر ، لكان من الأجدى على دراستها ، أن تعكف على أقرب ما حولها ، من المصادر ، وتعنى من ذلك بما تلمس مثله الحاضر ، وماضيه الجاثم ... فالدراسة الأدبية لمصر دراسة عملية ، تقضى بها المصلحة الواقعية .

وثم سبب وراء هذا كله ، يوجب علينا تلك الدراسة إيجاباً علمياً ، لكنه يعتمد على ملاحظة نقدية ، لمسلك مؤرخى الأدب العربى ، وما يحتاج إليه من تعديل وإصلاح ، ومن هنا نؤثر ألا ندمج هذا السبب إدماجاً بل نفرد القول فيه بفقرة خاصة .

٢ — عصور تاريخ الأدب

منذ اقتبس المتصلون بالغرب هذا النمط من الدراسة التاريخية الأدبية ، ووجدوا الغربيين يقسمونه إلى عصور ، لها وحده اجتماعية واضحة ، قسموا تاريخ الأدب العربي الإسلامى ، إلى عصور زمنية ، مجاراة لمن أخذوا عنهم . وقد جعلوا هذه العصور تتغير بتغير الدول ، وتختلف باختلاف السلطان ، فعدوا منها الأموى ، والعباسى ، وما بعد سقوط بغداد . . . الخ ؛ واستقرت قواعد هذا التقسيم ، يقفى فيها الخلف على آثار السلف ، فى أكثر من طبقة ؛ ولم ينلها تغيير إلا ما كان أخيراً من إنكار دوران تاريخ الأدب رفعة وانحطاطاً ، مع العظمة السياسية والضعف الحكومى ، فعدل تقسيم العصر العباسى ، تلافياً لذلك . وظل هذا التقسيم الزمنى ، يجعل «دمشق» ثم « بغداد» مركز تاريخ الأدب ، ويدير عصوره حول رفعة هاتين العاصمتين وسقوطهما ، وكأن هنالك وحدة تامة شاملة ، للأمة الاسلامية أو العربية ، تتعرض بها لظروف واحدة ، ومؤثرات متحدة ، تتغير بها تغيراً متسقاً مطرداً ، مظهره الوحيد هو النفوذ السياسى ، والسلطان الحكومى ، الذى يمثل وحده التدرج الاجتماعى فحسب . . .

وهذا صنيع نستطيع أن نسميه خطأ ، ونطلب ، بل نسعى ، إلى إصلاحه ؛ وذلك أنه إن كانت الأمة الاسلامية ، المنبثة من بحر الظلمات — الاطلنطى — غرباً ، إلى سور الصين شرقاً ، ومن مجاهل آسيا وأوربا شمالا إلى ما يسامت جنوب أفريقية ؛ قد اكتملت لها وحدة سليمة ، ذات مزاج أدبى واضح ، وكونت جسما ، قامت منه العاصمة ، فى الشام طوراً وفى العراق تارة ، مقام القلب من الجسم ، وكانت مجمع النشاط ومحور الحياة ، . . . إن كان ذلك فان لسائر أجزاء هذا الجسم عملها فى هذه الحياة ، ومشاركتها فى ذلك النشاط. ولكل أقليم منها طابعه الخاص ، فيما يُحمل عنه إلي دار الخلافة ، وينتقل ولا بد إلى قاعدة الدولة ، وإذ ذاك لا يهون فهم حياة هذا القلب ، دون فهم أجهزة الجسم المختلفة ، وتداخل عمل الأعضاء وتشابكه ، ولا يتيسر إدراك حقيقة هذا المزيج ، الا بعد إدراك بسائطه عنصراً عنصراً .

وإن كانت الأخرى ، ولم نفرض تماسك هذه المملكة الإسلامية المترامية الأطراف ، تماسك الجسد الواحد ، بل قدرنا ، فى دقة ، أن هذه الأمة الإسلامية فى حقيقة الأمر ، ليست إلا خليطاً غير تام التجانس ، خليطاً لم يصبر طويلا على التوحد المركزى ، حتى فى السياسة ، بل بدأت تنشعب منه الدويلات المستقلة منذ عهد مبكر ، وفى عنفوان قوة الدولة المركزية ، وكانت مصر — مثلا — من أسبق هذه الدولات ظهوراً ، إذ تحيزت وحدها لعهد الطولونية فى القرن الثالث الهجرى . . . إن قدرنا أن هذا هو الذى كان ، فليست للأمة الإسلامية تلك الوحدة المدعاة فى تاريخ الأدب العربى ، وليس من اليسير تقسيم هذا التاريخ الأدبى ، عصوراً زمنية لا غير ! !

ولئن كانت المدرسة الأدبية ، قد حملت أخيراً على الفكرة السياسية ، ورأت من الخطأ أن يقصر تدرج الأدب ، على تقلبات السياسة ، فلقد كان يجب أن تنظر إلى أبعد من ذلك المرمى ، وأوسع من ذيالك الأفق ، فتتحرر من الخطأ المكانى فى تاريخ الأدب ، كما تحررت من شىء من الخطأ الزمانى ؛ بل لعل التحرر من الخطأ المكانى كان أولى وأهم — فيما أرى — لأن هذه الوحدة التى يدّعونها للناطقين بالعربية ، وهذا الامتزاج التام ، بين أقطار مترامية البعد ، من الشرق النائى ، إلى الغرب الأقصى ؛ وبين أمزجة متباينة الخصائص ، من آرية وسامية وغيرها ؛ وبين ألوان مختلفة من بيضاء ، وصفراء ، وسمراء ؛ وبين حضارات متفاوتة من قديمة أزلية ، قد ذهب عرقها فى أغوار الدهر ، إلى حديثة غضة ، إلى ما بين هذين على درجات متغايرات ، هذا الامتزاج الغريب لا يسهل قبول ادعائه ، وهذا التوحيد الشاق ، على الزمن نفسه ، لم يكن ليتم بمجرد أن يُحكم كل أولئك بدولة واحدة ، أو ببسط سيطرة سياسية ، أو نفوذ حكومى واحد .

والعجب من أن دراسى الحياة الاسلامية الفكرية ، يرون اختلاف الأقاليم فى المقالات الاعتقادية ، والآراء الإسلامية ؛ ويشهدون توزع المذاهب الفقهية العملية المختلفة ، على تلك الأقطار ، إلى غير ذلك من مظاهر التخالف التى يقررونها فى صور متغايرة ، وألوان شتى ؛ ثم لا يلتمسون مثل ذلك

فى الفنون الأدبية وتاريخها ، مع أنها أشد خضوعا لعوامل المغايرة ، وأسباب المخالفة ، من تلك الآراء الاعتقادية ، وهاتيك المذاهب العملية ، وغيرها من مناحى الفكر والعمل !!

وعمل هؤلاء الدراسين لتاريخ الأدب ، على نظام العصور الزمنية متناقض متدافع ، فهم حين يزعمون أنهم يدرسون تاريخ الأدب فى عصر من العصور ، إنما يقصرون جهدهم العملى على بيئة واحدة من تلك البيئات المتعددة التى غشيتها اللغة العربية ، ونشأ فيها أدب عربى ، فيعنون بالعراق وما حوله من الشرق القريب مثلا ، حتى ليجدون فى أنفسهم الحاجة الشديدة إلى أن يفردوا بالبحث أقاليم أخرى ، يدركون بعدها واضحاً ، كالأندلس مثلا ، وما المغرب ، أو أقصى المشرق بأقل حاجة إلى الإفراد بالبحث من الأندلس ، بل ان مصر تحتاج إلى مثل ذلك الدرس المفرد تماما ، إذا ما أنصفنا .

وأخيراً بل أولا كذلك ، نحن نرى العلم يقرر أثر البيئة ، فعالا عنيفاً ، ينازع الوراثة أثرها ، فكيف يريد علماء تاريخ الأدب أن ينسوا أو يهملوا تأثير البيئة . وكيف يريدون أن يجعلوا هذه الدنيا العريضة التى حكمها الإسلام ، وسكنتها العربية ، بيئة واحدة ؟ ؟ ذلك مالا قوة لمنصف عليه .

* * *

فالرأى الصائب ، أن يعدل مؤرخو الأدب عن توزيع دراسة الأدب العربى الإسلامى ، على عصور زمنية ، وأن يقدروا الأثر القوى لكل بيئة نما فيها أدب عربى ، وأن يتتبعوا هذا الأثر بالدرس المستقل ، وأن يدرسوا العربية فى المواطن المختلفة التى نزلتها ، موطناً موطناً ، فيكون أساس التقسيم هو اختلاف البيئة وتغايرها ، ووحدة المؤثرات المادية والمعنوية فيها ، وإن لم يدُر ذلك مع التقسيم السياسى ، أو المتواضع عليه للأقطار والبلدان ، بل تفرد كل بيئة متجانسة بدرس خاص ، لا كل قطعة من الزمن ببحث .

ولقد تكون حول نظرية البيئة فى تاريخ الأدب العربى ، وفكرة التقسيم المكانى له ، مناقشات ، أو اختلافات أرجع إلى استيفائها فى غير هذا المقام ، مكتفياً هنا بما تجلى من خطأ الفكرة الزمانية جملة وتفصيلا ، وقوة فكرة

اختصاص البيئات بالدراسة ، وأنها تجرى على قواعد المنهج العلمى الصحيح ؛ ولا تقف عند ظواهر ساذجة من التشابه ، والمشاركة السطحية فى فنون الأدب العربى وحياته ، وبهذا تخص الأندلس ، والمغرب ، ومصر ، والشرق الاسلامى الأقصى ، والشرق الأقرب كل بدراسة خاصة مفردة .

ومن هنا تكون الدراسة الأدبية لمصر وحدها هى الخطة العلمية المثلى ؛ كما كانت وفاء بواجب اجتماعى حيوى ؛ إلى جانب أنها مصلحية عملية قائمة على المشاهدة الجلية والاختبار القريب .

٣ — تعريف بالبحث

لهذه الأسباب القوية الواضحة ، أحببنا أن نخص مصر ببحث أدبى تاريخى ، أوحته الصلة الوثيقة بدرس البلاغة وتاريخها فى الجامعة منذ أعوام . نريد التحدث عن شخصية مصر فى تاريخ البلاغة ، وبيان مكان مصر فى هذا التاريخ ، وعملها فى حياة البلاغة العربية ، وتوجيهها والتأثير فيها ، لا بيان تاريخ البلاغة فى مصر نستقصيه ونستوفيه .

وفى هذا السبيل نصف البيئة الطبيعية المصرية ، والبيئة المعنوية كذلك ، تمهيداً لبيان أثرها فى حياة الأدب العربى بمصر ، وطريقة نقده ، وبحث بلاغته ، ثم نبين ما توحيه هذه البيئة من مسلك لمصر فى البلاغة خاص بها .

٤ — البيئة المصرية الطبيعية

مصر كما وصفها القرآن الكريم — وناهيك به وصفاً — هى أرض الجنات ، والعيون ، والزروع ، والنعمة ، والمقام الكريم [1] وهى التى ينعتها على بن أبى طالب — رضه — بأنها فردوس الدنيا . والتى يقول فيها ابن حامل الاسلام إليها ، عبدالله بن عمرو بن العاص — رضه — من أراد أن يذكر الفردوس ، أو ينظر إلى مثلها فى الدنيا فلينظر إلى أرض مصر ، حين يخضر زرعها ، وتنوّر

---

(١) سورة الشعراء آية ٥٨ ، ٥٩ ، وسورة الدخان آيات ٢٥ — ٢٧

ثمارها (١). وقد عمدنا فى وصف هذه البيئة إلى قول العرب فيها ، لأننا نبغى بيان أثر هذه البيئة فى نفوس نازليها من العرب ، ومؤثلى اللغة العربية بها ، ونظرهم الفنى إلى هذه البلاد نظراً له أثر فى نفوس رجال الأدب العربى... ولغير العرب مع هذا فى وصف مصر مثل ذلك أو أرق منه ... ولهذا الوادى ، ذى الشمس الساطعة والسماء الصافية أثره ، فى أهله ، من الذكاء وتوقد الذهن وخفة الحركة(٢). وهو خصب غدق ، يفيض على ساكنه براً ورفاهة ؛ بل يمد بذلك ما حوله من الأقطار شرقاً وغرباً ، فى عصور مختلفة من تاريخه ؛ ويقرر هذا المعنى جغرافيو العرب ، فيقول « المقدسى » فى كتابه أحسن التقاسيم(٣) ، عن أقليم مصر « أحد جناحى الدنيا ... مصره قبة الاسلام ... وبره يعم الشرق والغرب ... حسبك أن الشام على جلالتها رستاقه — أى سواده وقراه — والحجاز مع أهلها عياله » . تلك أثارة من تقدير العرب لجمال هذه البيئة وغناها ونعمتها .

٥ — البيئة المصرية الاجتماعية

كان لمصر من هذا الموقع الوسط ، فى العالم القديم ، ما هيأ لها الاتصال بما حولها من حركات فنية ، وفلسفية ، وعلمية ، ومكنها من المشاركة فى ذلك كله بنصيب ، ومن الوقوف على آثاره ، والانتفاع بها ، والتأثير فيها أيضاً . وكانت لها المكانة المعنوية التى تشبه مكانتها المادية فى البر بما حولها من الأقاليم . ويمثل لك ذلك قول « ابن خلدون » عنها فى مقدمته « لا أوفر اليوم فى الحضارة من مصر ، فهى أم العالم ، وإيوان الاسلام ، وينبوع العلم والصنائع » . وكذلك هى فى عصور كثيرة ، وعهود مختلفة .. وإنما يعنينا هنا أن نتحدث عن مبادرة مصر إلى الاتصال بالعربية وأدبها ، ومشاركتها فى الحياة الأدبية العربية ، مشاركة مبكرة فعالة ، نجد ظواهرها قوية منذ القرن الثانى الهجرى ، إذ يظهر فيها من له خطر فى العلم بالعربية ، وعلوم أدبها . ونسمع أن « الشافعى » ،

---

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ٨ ، ٩ ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢١ ه

(٢) عبد اللطيف البغدادى فى رحلته ، طبعة المجلة الجديدة ص ١٩

(٣) طبع أوربا ص ١٩٧

وهو الامام فى العربية ، والذى كانت تؤخذ عنه اللغة ، ويوصف بأنه وحده يحتج به ، كما يحتج بالبطن من العرب [١] نسمع أنه حين جاء مصر ، قد التقى برجل من أهل مصر ، مجهول الشخصية لنا ، بل مجهول الاسم ، عرف بلقبه فقط ، فسمي فى الكتب « سرج الغول » ، كان هذا الرجل عالماً باللغة ، لايقول أحد شيئاً من الشعر إلا عرضه عليه ، وكان «الشافعى» شديد الأنس به ، يقول لتلميذه « الربيع » بين حين وآخر « يا ربيع ادع لى سرجا » ، فيأتى به ، ويذاكره « الشافعى » ويناظره ، فيشعر على جلالة قدره ، بغزارة علم الرجل ، إذ يقول بعد انصرافه « يا ربيع ، نحتاج أن نستأنف طلب العلم » [٢] . فمن الرجل يُشعر «الشافعى» بالاحتياج إلى استئناف العلم ؟ وأى بيئة نمته ؟

وحوالى هذا العصر الباكر ، فى القرن الثانى الهجرى وأول الثالث ، نجد بمصر كذلك ، مثل «أبى عبد الله أحمد بن يحيى» التجيبى ولاء ، المصرى ، الحافظ النحوى ، أحد الأئمة ، الذى كان من أعلم أهل زمانه ، بالشعر والأدب ، والغريب ، وأيام الناس[٣]. وفى هذا مايشهد باشتراك مصر فى الحركة الأدبية العربية اشتراكا قوياً ، تابعت جهدها فيه بعد ذلك على ما سيتبين لنا .

ومن جملة ما سبق نرى أن مصر بيئة طبيعية ، معتدلة المزاج ، أثرها فى حياة الفنون معروف منذ القدم ، وقد وجد فيها متمصرو العرب ، صورة الفردوس الأرضى . ثم هى البيئة المعنوية المتصلة بحضارات الدنيا ، المشاركة فى تقدمها . وكذلك وجدتها العربية وأدبها ، مباءة صالحة منذ عهد متقدم ، فجاذبت فى الأدب وعلومه ، الأقطار العربية الأصل ، أو المجاورة عن قرب ، لموطن العربية ، من شام وعراق وغيرها . ولعل استيفاء بحث هذه الناحية من تاريخ سائر علوم العربية ، يكشف عن نصيب مصر فى تدرج تلك العلوم ، وظهور مدارسها المختلفة .

---

(١) طبقات الشافعية للسبكى ، ط مصر ج ١ ص ٢٧٤

(٢) السيوطى — بغية الوعاة ، ط مصر ص ٢٥٢

(٣) السيوطى — بغية الوعاة ص ١٧٤ ، وطبقات الشافعية ج ١ ص ٢٢٣

٦ – البلاغة

تلك هى مصر التى نحاول تفصيل ما كان لها من أثر فى تاريخ البلاغة العربية ... والبلاغة كلمة قد تأدت بها معان كثيرة ، وتداولتها اصطلاحات مختلفة ، تغيرت بالدهر : اتسع فيها الرأى ، فشملت تربية الذوق ، والإقدار على حسن الاختيار ، والقوة على صنعة الرسائل والقصائد الحرائر ، فخالطت بذلك النقد ، وشاركت فى كثير من التثقيف الأدبى . ولشد ما يسرنا ، أن يدرس أثر مصر ، فى البلاغة بهذا المعنى الواسع ، ومن تلك الناحية النقدية فى أدب العربية ، فنظفر بصورة المزاج المصرى الخاص ، فى الأدب العربى ، ونسمع آراء مصرية فى النقد ، تكشف عن الأثر الشخصى لتلك البيئة المصرية ، فى العربية وأدبها ، وتكون لنا من ذلك نواة أدب مصرى ، عصرى ، هو الصورة المصرية للعربية ، فى هذا الوادى الأزلى . وهى ناحية قد أتولاها بالدرس ، إذا امتد الأجل ، وأسعفت الأيام . وأنا سعيد بأن أدعو الأدباء ، ومؤرخى الأدب ، إلى العناية الحقة بها . والآن إنما نقصد البلاغة فى الاصطلاح الأخير الضيق الذى قصرها على تلك الفنون الثلاثة المعروفة : المعانى ، والبيان ، والبديع ، وفى هذه الثلاثة نبحث عن أثر مصر وشخصيتها .

٧ – البيئة المصرية والبلاغة

أول ما يبدَ هنا فى ذلك البحث الذى نحاوله ، أن النظرة المجملة الشاملة ، فيما اشتهر من تاريخ هذه الفنون الثلاثة ، تقع على أعلام واضحة ، ورجال بارزين فى هذا التاريخ ، «كعبد القاهر الجرجانى» ، وجار الله «الزمخشرى» ، و«أبى يعقوب السكاكى» ، و«السعد التفتازانى» ، و«السيد الشريف الجرجانى» ، وهؤلاء جميعاً قد نمتهم بيئة شرقية قاصية ، جرجانية ، خوارزمية ، تترية ، تركية ، فارسية — ليس فيها للشرق القريب نصيب ، بله مصر ، فما لها فى هؤلاء الرجال ابن . . .

ظاهرة تلفت النظر وتحتاج إلى التعليل ، وتقليب الرأى ، وهو ما عالجه قبلنا ، مصرى منوفى ، سبكى ، هو الشيخ «بهاء الدين ، أبو حامد ،

أحمد بن على » ، السبكي المتوفى سنة ٧٧٣ هـ. وردّ الأمر فيه ، إلى فرق فنى ، بين طبيعة البلادين ، كان من أثره ، أن أحوج أهل المشرق ، إلى الدراسة الطويلة ، حتى يتكون لهم ذوق أدبى عربى ، على حين استغنى أهل مصر عن ذلك في اكتساب هذا الذوق . وهو يقول فى هذا المعنى ما عبارته[1]

« . . أما أهل بلادنا فهم مستغنون عن ذلك ، بما طبعهم الله تعالى عليه ، من الذوق السليم ، والفهم المستقيم ، والأذهان التى هى أرق من النسيم ، وألطف من ماء الحياة فى المحيا الوسيم ، أكسبهم النيل تلك الحلاوة ، وأشار إليهم بأصابعه ، فظهرت عليهم هذه الطلاوة ، فهم يدركون بطباعهم ، ما أفنت فيه العلماء ، فضلا عن الأغمار ، الأعمار ، ويرون فى مرآة قلوبهم الصقيلة ، ما احتجب من الأسرار ، خلف الأستار .

والسيف ما لم يلف فيه صيقل   من طبعه لم ينتفع بصقال

فيا لها غنيمة ، لم يوجف عليها من خيل ولا ركاب ، ولم يزحف إليها بعدو عدية ، ولا بلحاق لاحق ، وانسكاب سكاب . فلذلك صرفوا هممهم ، إلى العلوم التى هى نتيجة ، أو مادة ، لعلم البيان ، كاللغة ، والنحو ، والفقه ، والحديث ، وتفسير القرآن . وأما أهل بلاد المشرق ، الذين لهم اليد الطولى ، فى العلوم ، ولا سيما العلوم العقلية والمنطق ، فاستوفوا هممهم الشامخة ، فى تحصيله . . . الخ » .

وهذا المذهب الفنى فى التعليل بالبيئة الطبيعية ، قد يكون مجملا ، لو رمنا تفصيله لوجب أن نشير إلى طرق دراسة البلاغة أو المدارس البلاغية .

٨ — المدرستان الأدبية والكلامية فى البلاغة

بينت فى بحثى عن أثر الفلسفة فى البلاغة ، أن هناك طريقتين فى دراسة البلاغة والتأليف فيها هما : طريقة المتكلمين أو الفلاسفة ، وطريقة الأدباء ؛ كما بينت أن امتياز الأولى ، إنما هو بالتحديد الواضح لاصطلاحات البلاغة ، والتعريف المنطقى الصحيح ، والقاعدة المقررة ، فى إقلال من الشواهد

---

(١) عروس الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح ، ج ١ من شروح التلخيص ص ٥ طبعة مصر سنة ١٣٤٢ هـ

الأدبية ، ودون عناية بالناحية الفنية فى فهم خصائص التراكيب ، وتقدير الاعتبارات الأدبية . مع اعتماد فى ذلك على المقاييس الحكمية الفلسفية ، من خلُقيات وغيرها . وأن امتياز الطريقة الثانية — طريقة الأدباء — إنما هو بالاكثار المسرف من الأمثلة والشواهد الأدبية ، والإقلال من البحث فى التعاريف ، والقواعد ، والاصطلاحات ، والأقسام ، مع الاعتماد على الذوق وحاسة الجمال فى تقدير المعانى الأدبية ، دون النظريات الفلسفية والقوانين المنطقية ونحوها [1] .

وهاتان المدرستان ، هما اللتان نجد « السيوطى » أخيراً ، يدعو أولاهما وهى الكلامية الفلسفية ، طريقة العجم ، ويدعو ثانيتهما — وهى الأدبية — طريقة العرب والبلغاء ، وذلك حين يقول فى ترجمته لنفسه ما نصه « . . . ورزقت التبحر فى سبعة علوم التفسير و . . . و . . . والمعانى ، والبيان ، والبديع ، على طريقة العرب والبلغاء ، لا على طريقة العجم وأهل الفلسفة » [2] .

« فالسبكى » يرى فى تعليله الوارد فى الفقرة (٧) ، أن فى مصر طبيعة مسعدة ، مواتية للمدرسة الأدبية التى أشرنا إجمالا ، إلى خصائصها ، ومزاياها آنفاً . وبذلك يرى البيئة المصرية ، أكثر عربية ، وأقرب تمثلا للذوق الأدبى العربى ، من البلاد المشرقية القاصية ، كجرجان وما إليها . حيث عاش هؤلاء القوم ، أصحاب الشهرة فى الطريقة الفلسفية البلاغية . ويعتبر مصر أكثر اقتداراً على تذوق جمال الأدب العربى ، بالفطرة وإدراك حسن الفن القولى بغير وسائط دراسية . ويوافقه على ذلك ، زميل مصرى آخر ، هو « السيوطى » حين يعتبر المدرسة الأدبية ، مدرسة العرب والبلغاء ، ويحتسب الأخرى طريقة العجم والفلاسفة .

وهى نظرية صائبة ؛ تنتهى إلى أن مصر ، قد تحيزت للطريقة الأدبية ، وكانت طبيعتها لهـا أصلح ، لكننا لا نكتفى بهذا القول منهما ، بل نحاول أن نرى نصيبه من الصحة فى الواقع التاريخى

(١) من رسالة لصاحب هذا البحث فى « البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها » ، طبع مصر ، ص ١٩ ، ٢٠

(٢) حسن المحاضرة ، ط مصر ج ١ ص ١٥٧

٩ — المدرسة الأدبية فى مصر

ننظر إلى حياة البلاغة فى مصر ، أثناء القرون : الخامس ، والسادس ، وشطر من السابع ، وهو الوقت الذى نمت فيه المدرسة الفلسفية بالمشرق ، وأزهرت ، وظهرت فيها أمهات مؤلفاتها ، فنجد أول ما نجد ، أن مصر فى هذا الحين كانت صاحبة الخلافة الفاطمية ، ثم السلطنة الأيوبية ، قد انبسط نفوذها شرقاً وغرباً ، وكسف ضوءها خلافة بغداد ، التى كانت تتحلل وتنحدر ؛ ونرى مصر تقف أخيراً وحدها ، فى وجه الصليبيين ، والغرب كله ، لتذود عن الاسلام والشرق كله . وأنها كانت مع هذا المركز السياسى والاجتماعى الخطير ، مركز حياة علمية وفنية فى الشرق الأدنى مزهرة ، خلال تلك المدة . ونجد مصر تحكم ما حولها من الأقاليم شرقاً إلى العراق ، وغرباً إلى نهاية المغرب ، فنجد من كل ذلك ، أن الطابع المصرى فى مختلف المرافق ، يظهر جلياً فى تلك الأقاليم شرقا وغرباً . ونرى رجال تلك البلاد يعملون لخلفاء مصر وسلاطينها ، فى الأعمال السياسية ، والأدبية ، والحربية ، والعلمية ، والادارية ؛ ومن أجل ذلك يكون من الطبيعى ، أن يتثقفوا ثقافة مصرية الروح . وهذا ما يسعنا معه — دون تزيد ولا سرف — أن نعد بعض رجال هذا العهد ، الشامي الأصل ، أو المغربي المحتد ، رجالا مصريين فناً ، ومصريين فكراً ، ومصريين ثقافة ؛ على أنى لن ألجأ إلى ذلك اعتباطاً وتحكما ، بل سأعد من هؤلاء ، من لزموا الوادى ، وآثروا الانتساب إليه ، ولقبوا أنفسهم فعلا بالمصريين ، وعملوا فى بلاد مصر ذاتها .

على هذا التقرير ، وفى هذه الحدود ، ننظر فنرى أن مصر ، فى العهد الذى كانت تُخرج فيه المدرسة الفلسفية أكبر آثارها وتدعم قواعدها ، قد درست البلاغة ، وترك رجالها المصريون ، فيها كتباً مثل : كتاب [تنقيح البلاغة] « لأبى سعد ، محمد بن محمد ، العميدى » ، النحوى ، اللغوى ، الأديب ، الذى ولى ديوان الانشاء بمصر ، فى عهد الفاطميين ، وتوفى سنة ٤٣٣ هـ . ومثل [رسالة البلاغة] ، « للقاضى الفاضل » ، صاحب ديوان الانشاء بمصر ، المتوفى سنة ٥٩٦ هـ ، ومثل كتاب [الطريق إلى الفصاحة]

للشيخ الرئيس ، الذى قالوا إنه لم يجىء بعد ابن سينا مثله ، « علاء الدين ، على بن النفيس » ، المصرى ، الطبيب المشارك فى فنون كثيرة والمتوفى سنة ٦٨٩هـ ، إلى غير ذلك من كتب ، لا نملك فى النهاية إلا الأسف على ضياعها ، والاكتفاء بما نقل عنها فى الكتب .

على أنا رغم عوادى الدهر ، نملك من الآثار المصرية فى البلاغة ، بقية صالحة ، نستطيع بالرجوع إليها ، فهم روح المدرسة المصرية للبلاغة فى هذا الحين ووصفها ، وفى هذا الصدد يصل بنا البحث إلى تقرير النتائج الآتية :

أولا — أن مصر لذلك العهد ، لم تكن تساير المدرسة الفلسفية فى المشرق ، ولا تتبعها . بل كانت تنفرد عنها وتخالفها وربما لم تكن تتصل اتصالا قوياً بآثارها ومؤلفاتها ، حتى بعد مضى زمن ، غير يسير على ظهورها . ويتضح ذلك بالرجوع إلى آثار مصرية بلاغية ، نملك منها كتاباً ، اسمه [معالم الكتابه ، ومغانم الأصابة] ، لمؤلف مصرى هو : «عبد الرحيم بن على بن شيث» الذى عاش فى القرن السادس ، وأوائل السابع الهجرى ، زمن «صلاح الدين» ، و« الملك العادل » ، كما استنبط ذلك ، ناشر الكتاب[1] . فهو من أهل عصر «السكاكى» ، ألف كتابه هذا فى العهد الذى وضع فيه [المفتاح] ، أعنى بعد ما كتب «الزمخشرى» كتابه [الكشاف] بقرابة قرن من الزمان . وفى كتاب [معالم الكتابة] المذكور باب عنوانه «البلاغة وما يتصل بها » ، فيه طرف لا بأس به من الاصطلاحات البلاغية . نجد بالرجوع إليها ، بل بالرجوع إلى المشهور منها جد الشهرة ، مظهر عدم اتصال البيئة المصرية بالمدرسة المشرقية الفلسفية : فالالتفات اصطلاح بلاغى مشهور ، قديم الظهور ، ذكره «الزمخشرى» فى تفسير سورة الفاتحة[2] وسماه بهذا الاسم . لكن صاحب [معالم الكتابة] المصرى ، لا يسميه بهذا الاسم ولا يشرحه بمثل عبارة المشارقة فى شرحه ، إنما يسميه « الانصراف » ويقول فى إيضاحه : « هو أن تبتدىء المخاطبة بهاء الكناية

(١) طبع فى بيروت سنة ١٩١٣

(٢) الكشاف جـ ١ ص ٤٩ ، ط بولاق .

ثم تنصرف إلى المخاطبة بالكاف ، وهذا يحتمل إذا كان الأمر الذى تكتبه مهمّاً دون غيره»[1] . وكذلك نجد هذا الاختلاف فى اصطلاحات أخرى ، كان قد استقر أمرها عند المشارقة منذ زمن . فهذا يدل دلالة واضحة على عدم الاتصال الوثيق بين مصر ، والمدرسة الفلسفية المشرقية فى هذا الدور ، وعلى عدم تأثر مصر القوى بها .

ثانياً — نستنتج ، أن هذه الدراسة المصرية ، غير المندمجة فى المشرق ، كانت أدبية الاتجاه ، عربية النزعة ، مخالفة فى ذلك أكثر ما كان فى المشرق من نزعة كلامية ، ولدينا على هذا شواهد بينة منها :

(ا) وضوح الرغبة فى إعداد الذوق الأدبى ، وتهيئة وسائل القدرة على التحرير البليغ ، والنزعة الفنية جملة فيما وصلنا من الآثار المصرية لذلك العهد ، نلمس ذلك بارزاً ، فى كتاب [معالم الكتابة] ، الذى أشرنا إليه قريباً ، وما ينتظمه من أبحاث أدبية ، كفصله الطويل فى البلاغة ، وفصل فى المترادفات ، وآخر فى الأمثال ، إلى فصل فيما لا بد للكاتب من النظر فيه والتحرر منه . . . الخ . فمن هذه الفصول نحس أن هذا الكتاب يعيد لنا عهد « أبى هلال العسكرى » ، فى [الصناعتين] ، و « ابن قتيبة » فى [أدب الكاتب] وأشباههما من مؤلفات الطريقة الأدبية الأولى .

ولو قدرنا — ونحن محقون — أن هذه المدرسة الأدبية المصرية ، إنما كانت مدرسة الشرق الأقرب كله ، مركزها مصر ، أو أهم مراكزها مصر — لما بيناه سابقاً من تصدرها فى ذلك العهد سياسياً واجتماعياً — ، لو قدرنا ذلك ، لعددنا من كتب هذه المدرسة ، مثل كتاب [سر الفصاحة] ، الذى هو أجمع وأوفى ما كتب فى هذا الموضوع ، لمؤلفه « أبى محمد عبد الله ابن محمد الشهير بابن سنان الخفاجى» المتوفى سنة ٤٦٦ هـ ، ومنه نسخة خطية بدار الكتب[2] .

---

(١) معالم الكتابة ، ط بيروت ص ٧٦

(٢) قد حسنت للسيد أمين الخانجى أن ينشره لنفاسته وهو يعمل الآن فى ذلك .

وبهذا التقدير نفهم ظاهرة كانت غير واضحة فى تاريخ البلاغة ، هى أننا نرى فى الشرق الأقرب لذلك العهد كتباً بلاغية تؤلف خالية من الاصطلاحات الكلامية ، أو ناقصاً فيها تحديد تلك الاصطلاحات مع أن هذه الاصطلاحات كانت قد تقررت واستقرت فى المدرسة الكلامية بالشرق الأقصى منذ عهد غير قصير. ومن هذه الكتب التى تنقص فيها الاصطلاحات مثل كتاب [المثل السائر] « لابن الأثير » ، والسبب ما ذكرنا من رواج المدرسة الأدبية . . . . ومن شواهد أدبية المدرسة المصرية إذ ذاك أيضا .

(ب) اتجاه الدرس البلاغى إلى خدمة القرآن ، والكشف عن وجوه مخاطباته ، ببيان حقيقته ومجازه ، واستعارته ، وفنون بديعه ، بياناً تتبعياً استقصائياً ، على سبيل الإحصاء فى آياته . ونحن نعرف أن البحث فى البلاغة إنما بدأ حول مسألة إعجاز القرآن ، لكنه اتجه فى المدرسة الكلامية ، إلى تلك النزعة المنطقية ، فى تحديد المصطلحات ، وتحليلها ، والبحث النظرى فيها ، أما فى المدرسة الأدبية ، فاتجه إلى أبحاث نقدية فى الأدب ، من القرآن أو الشعر ، أو النثر الأدبى ، وهذا الاتجاه هو الذى نراه فى المدرسة المصرية .

وقد خلف المصريون، فى هذه البلاغة الأدبية القرآنية آثاراً ، وصلنا طرف منها نشير إليه فى إجمال ، فمن ذلك : كتاب [الاشارة إلى الايجاز ، فى بعض أنواع المجاز] لسلطان العلماء « أبى محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام » المصرى المتوفى سنة ٦٦٠هـ ، ويذكره «السيوطى» فى [الإتقان] ، أول مايذكر ، فيما ألف فى هذا الفن . وهو مطبوع فى الاستانة . ومن ذلك كتاب [بديع القرآن] للأديب الشاعر المصرى ، « زكى الدين عبد العظيم بن عبد الواحد ابن ظافر » المتوفى سنة ٦٥٤ هـ . بين فيه ما فى القرآن من فنون البديع ، فأحصى من ذلك ، مائة باب وثمانية أبواب (١٠٨) ، ومنه نسخة خطية بدار الكتب المصرية سنذكر شيئاً عنها قريباً ، وكتاب «ابن أبى الأصبع» هذا ، إنما ألفه تتمة لكتاب له آخر فى أعجاز القرآن اسمه [بيان البرهان فى إعجاز القرآن] . وهو ما لا نعرف عنه — مع الأسف — شيئاً ، كغيره من كتب أخرى تعد للمصريين فى بلاغة القرآن .

ونحن حين نعتد هذه الخاصة للمدرسة المصرية الأدبية ، لا ننسى أن المشارقة الأبعدين ، قد ألفوا في إعجاز القرآن مثل كتاب [الدلائل] « لعبد القاهر الجرجاني » ، ومثل كتاب [نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز] « للفخر الرازي » ، وغير ذلك . لكنا نقدر أن كتبهم هذه ، لم تكن إلا دراسة لمصطلحات بلاغية ، أو لفنون بلاغية عامة ، قد يستشهدون فيها بشيء من القرآن ، وربما لا يستشهدون إلا باليسير ، ويتكلمون فيها عن قضية الإعجاز . ولكنهم لا يقومون بذلك الدرس الإحصائي للآيات القرآنية وبيان ما فيها من فنون الحسن ؛ أما هذه الكتب المصرية فتجمع ذلك وتتناوله بالشرح ، وتوضحه بنظائر من الشعر والنثر ، على ضرب من التفسير الأدبي ، جعلنا نحس فيه ذلك الاتجاه الأدبي واضحاً .

كما أننا حين نستشهد بذلك الدرس القرآني على أدبية المدرسة البلاغية المصرية لا ننسى أن مثل هذا النوع من الدرس قد يكون المصريون مسبوقين إليه ، « فالشريف الرضى » مثلا قد ألف في مجاز القرآن ، ولو أن كتابه عن هذا الموضوع لم يصلنا . . لا ننسى ذلك ، لكنه لا يؤثر على ما نحن فيه ، لأننا لا نزعم لمصر أولية هذا البحث ، وإنما نستشهد به على إيثار مصر الطريقة الأدبية طريقة البلغاء والعرب في درس البلاغة فحسب . وإن كنا لا نغالى ولا نبالغ إذا قلنا إن كل ما نملكه من المصنفات المفردة في بلاغة القرآن ، إنما يرجع فيه الفضل إلى المدرسة الأدبية المصرية ، التي كانت ظاهرة الأثر فيما حولها من الشرق القريب ، حين اشتغال المشارقة النائين بالطريقة الفلسفية . . . ومن دلائل أدبية المدرسة المصرية كذلك .

(ج) عنايتها بالبحث الذي كان أسبق ما ظهر من أبحاث البلاغة ، والذي بدأه واختط أول طريقه شاعر مفلق ، أعنى بذلك [البديع] الذي وضع أساسه ، « عبد الله بن المعتز » ، في القرن الثالث الهجري ؛ ويحسن أن نلاحظ هنا أول ما نلاحظ أن البديع ليس فقط ذلك التحسين الثانوي ، أو الأخير ، الذي يجيء بعد الفراغ ، من الاعتبارات الجوهرية ، في حسن الكلام . من مطابقته لمقتضى الحال وإيراده في طرق واضحة ، . . . الخ . . .

لم يبدأ البديع كذلك فقط ، ولا كانت تلك كل غايته ، فى مختلف عصور درسه ، بل بدأ البديع نظراً شاملا ، فى وجوه الحسن ، التى تحرّتها العرب فى شعرها وكلامها ، وتكلم واصفه الأول على الاستعارة .. ولو لم تعق البديع تلك النزعة الفلسفية لمضى نظراً نقديا أدبيا واسعاً ، على أنه فى كل حال لم يلزم ما بقى من وجوه البلاغة بعد المعانى والبيان فقط ، بل شمل دائما نظرات نقدية فنية عامة ، دون اعتبار بوجود التشبيه والاستعارة فى الكلام ، أو عدم وجود شىء منها ، كما يتضح ذلك فى الفنون البديعية على ما استقرت عليه أخيراً .. ونحن نعرف أنهم كانوا قد يطلقون البديع على فنون البلاغة الثلاثة كلها .. وفى المحسنات البديعية نجد ملاحظ أدبية من خير ما يكون أثراً على الذوق الأدبى ، والفكرة النقدية ، بل من خير عناصر الدرس الأدبى للبلاغة ، كما سنشير إلى اليسير من ذلك فى سياق بحثنا .

وقد عنيت مصر بهذه الفنون البديعية النقدية عناية واسعة المدى ، بعيدة الأثر ، فى العهد الذى نتحدث عنه — إلى القرن السابع — . وخلف المصريون فى ذلك كتباً مفردة ، وصلنا منها غير قليل . وليست تعنينا الإشارة إلى هذه الكتب ، بقدر ما يعنينا الحديث عن الابتكارات الخاصة ، والزيادات المصرية البديعية ، التى أضافها إلى فنون البديع ، ذلك الأديب المبتكر ، الشاعر ، « ابن أبى الأصبع » ، السابق ذكره . فقد خلف لنا فى ذلك كتابا ، سماه [تحرير التحبير فى علم البديع [1]] تتبع فيه ، فنون البديع ، يحررها وينقحها بدقة ، حتى كمل له من ذلك ما اهتدى إليه الناس ، من عصر ابن المعتز إلى عهده ، محرراً ، فزاد عليه وأضاف إليه ، ما وصفه فى قوله « ... ورأيت أن أضيف إلى ذلك ، الأصل والمضاف فذلكة ، أنا مخرج أسمائها ومستخرج شواهدها ، فاستنبطت أحداً وثلاثين بابا ، لم أسبق فى غلبة ظنى إلى شىء منها ، إلا أن يوجد فى زوايا الكتب شىء من ذلك ، لم أقف عليه ، فأكون أنا ومن سبقنى إليه متواردين عليه ، وما أخال ذلك إن شاء الله تعالى . فأضفت ما استطعت إلى الأصل والمضاف الذى جمعت ، فصارت الفذلكة

(١) وقد يسمى « البديع فى صناعة الشعر » كما كتب ذلك على الصفحة الأولى من نسخته الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية .

مائة باب وستة وعشرين باباً »[1]. هكذا يقول فى كتابه « بديع القرآن » ، المفرد للبديع ، وهو يعلل اكتفاءه باستخراج ثلاثين نوعاً فقط[2] ، بقوله « . . . ولما انتهى استخراجى إلى هذا العدد ، أمسكت من الفكر ، ليكون ما أتيت به ، وفق عدد الأصول ، وبذلت فى الاقتصار غاية الامكان »[3] . وهو يريد بالأصول ما ابتكره المخترعان الأولان : « ابن المعتز » ، و « قدامة ابن جعفر » ، وقد كانت عدته ثلاثين نوعاً ، على عدد ما ابتكر « ابن أبى الأصبع » المصرى .

ولقد تعقب الباحثون ، تلك الأنواع التى ابتكرها ، « ابن أبى الأصبع » ، ولم يسلموا له منها إلا عشرين نوعاً ، وقالوا فى الباقى ، أنه متداخل أو مسبوق لكنهم قالوا مع ذلك : إن كتابه [المحرر] أصح كتب هذا الفن ، لاشتماله على النقل والنقد ، فللرجل فضل الابتكار والتحرير المشكورين .

وفى هذه الناحية ، من العناية بالبديع فرق واضح بين المدرستين الكلامية فى المشرق ، والأدبية فى مصر ، فحين لا يذكر السكاكى شيخ المدرسة الفلسفية فى كتابه [المفتاح] ، إلا تسعة وعشرين نوعاً من البديع ، يصل بها هذا الرجل فى العصر نفسه إلى بضعة وعشرين فوق المائة .

ولا أحب أن أجاوز الكلام عن هذه الفنون البديعية ، التى أضافتها مصر ، دون أن أنظر فيها نظرة نقدية أستشف منها فى سرعة خاطفة ، قيمة هذه الاضافات ، ودلالتها على المزاج الأدبى ، والذوق الفنى الذى عنى بها . فأشير إلى أن فيها ما يستحق التقدير الخلقى والأدبى ، كالنوع الذى سماه « ابن أبى الأصبع » [النزاهة] وأراد به نزاهة ألفاظ الهجاء وغيره عن الفحش ، حتى يكون الهجاء كما قال « أبو عمرو بن العلاء » ، تنشده العذراء فى خدرها ، فلا يقبح عليها . كما أن من الطريف فيها ما سماه [التدبيج] وهو : ذكر المعانى بالألوان .. وإنه لمعنى فنى ، أليق ما يكون بمصر ، ذات الحضارة الفنية العتيقة .

---

(١) كتاب بديع القرآن ، له ، ص ٥ من النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية .

(٢) لا يعدها هنا واحداً وثلاثين كما سبق ، ولكنه يصفها فى هذا النص الثانى بأنها سليمة من التداخل والتوارد فلعله كان قد أعاد النظر فيها فأسقط واحداً وأبقى ثلاثين ؟

(٣) كتاب تحرير التحبير ، له ، من النسخة الخطية بدار الكتب المصرية ورقة ٥

ومن ظواهر الاقتدار ، وسعة الباع ، مايسميه [التصرف] ، ويريد به : إبراز الشاعر المعنى فى عدة صور .. ومن الفنون التى أضافها ، ما تتجلى فيه خفة الروح المصرية المعروفة ، والميل إلى التفكه مثل أبواب [التهكم ، والتنديرِ] ، وما إليها [1] .

تبينت لنا ، شخصية مصر الأدبية ، جلية الطابع ، ظاهرة التميز خلال المدة من القرن الرابع إلى السابع الهجرى ؛ حين كان المشرق محتفلا ، جاداً فى مدرسته الفلسفية الكلامية ، ونحب أن نرى ماذا فعلت مصر بعد ذلك العهد ، وبعد ما وصلت تلك المدرسة الفلسفية الشرقية إلى القمة بظهور كتاب [مفتاح العلوم] « للسكاكى » .

١٠ — إتصال المدرسة الفلسفية البلاغية بمصر

لمصر ذلك الموقع الوسط الذى أشرنا إليه ، فى الكلام على البيئة المعنوية ، والذى يتأنق أبو حامد السبكى فى وصفه ، معتزاً بمصريته ، فيقول : « . . . فأنها — أى مصر — بقعة من عند الله ، مباركة طيبة ، لا شرقية ولا غربية ، فسبحان فالق إصباحها عن اعتدال ، يكون بين الحق والباطل فيصلا .

« وجاعل الشمس مصراً لاخفاء به

بين النهار وبين الليل قد فصلا » [1]

ولمصر تلك الشخصية القوية فى حماية المعارف الإنسانية ، عرف لها ذلك القدماء قبل المحدثين ، فانتجعها على مر العصور المجتهدون ، والمصلحون ، والعلماء ، والأحرار : من « الشافعى » فى القرن الثانى الهجرى ، إلى « ابن خلدون » فى القرن الثامن ، إلى «جمال الدين الأفغانى» فى القرن الرابع عشر ، إلى مئات العلماء من أقصى الشرق وأنأى الغرب ؛ يحلون فيها دار الكرامة ، ويمهد لهم فى كنفها ، سبيل الانتفاع بعلمهم ، وجهدهم ، حين تستقر حياتهم ، ويستقدم

(١) الأنواع الجديدة التى أضافها ، قد أفردها بقسم من كتابه « التحرير » : والنسخة الخطية منه ليست مرقومة ، ولذلك لم أشر إلى أرقام صفحات هذه الأقسام التى ذكرتها .

(٢) عروس الأفراح ، ج ١ ؛ شروح التلخيص ص ٨

أمراؤها فى عهود مختلفة نوابغ الرجال وبارزيهم .. ونحن نكتفى هنا من ذلك ، بمن سترد إليه الاشارة فى سياق البحث من البلغاء .

وبذلك ، صار من المتوقع أن تتصل المدرسة الفلسفية ورجالها بمصر ، وهو ما كان بعد القرن السابع ، فبدأ لمصر من ذلك الحين عمل جديد .

١١ — آثار مصر فى المدرسة الفلسفية

(ا) المشاركة القوية

يكشف لنا البحث عن عملين واضحين لمصر فى المدرسة الفلسفية .

أولها : المشاركة القوية ، الواضحة الجدوى على حياة تلك المدرسة ورجالها ، ومؤلفاتهم . وثانيهما التوجيه الخاص الجديد لتلك المدرسة ، توجيهاً انتهى إلى ظهور مدرسة مصرية لها خصائص واضحة ؛ وسنكشف عن ذلك بالدلائل الكافية البينة .

فأما المشاركة فى حياة تلك المدرسة ، فنحن نعرف أن اختصار كتاب [المفتاح] كان منذ القرن السابع نفسه مما عنى به رجال تلك المدرسة ؛ وفى مصر صنفت المختصرات الشهيرة للمفتاح .. فى مصر عاش الرجال الذين صنفوها ، بل فى مصر تثقفوا ، فأول هذه المختصرات كتاب [المصباح فى تلخيص المفتاح] « لبدر الدين أبى عبد الله محمد » ابن النحوى المشهور ، « ابن مالك » ، صاحب الألفية ، والمتوفى سنة ٦٨٦ هـ ، وهو مكتوب فى البيئة المصرية ، التى نشأ فيها مؤلفه وتثقف ، بل التى يرجع إليها الفضل فى تثقيف أبيه صاحب الألفية نفسه .

ومن أروج هذه المختصرات [تلخيص] جلال الدين القزوينى ، المتوفى سنة ٧٣٩ هـ . والشيخ وإن تكن له إلى قزوين نسبة ، فأنه عربى الدم ، وربيب المدرسة المصرية ، فى الفقه والبلاغة ، وصنيعة النعمة المصرية فى حياته ؛ هاجر من بلاده إلى الشام ، وهو شاب ، وفيها تلقى العلم وتكمل ؛ ثم اضطربت حياته وركبه الدين ، فطلبه الملك الناصر بن قلاوون ، وقضى عنه ديناً كبيراً ، قدره ثلاثون ألفاً ، وولاه القضاء بالشام ، ثم قضاء القضاة بمصر ؛ وظل

فى ذلك الكنف حتى مات[1] . وقد كان من ملازميه بمصر ، النحوى المصرى المشهور ، « ابن عقيل ، عبد الله بن عبد الرحمن » (٧٦٩ هـ) ، وشرحه المتداول بيننا ، للألفية ، إنما أملاه على أولاد « جلال الدين القزوينى » هذا أيام كان قاضى قضاة مصر .

والراجح عندى أن القزوينى كتب كتابيه ، [تلخيص المفتاح] ؛ [والإيضاح] وهو بمصر ، لأنه وفد من بلاده مبكراً وهو شاب ، وهنا اكتمل واطمأن واشتغل . ويبدو لى أن كتابه [الايضاح] الذى وضعه تبييناً للتلخيص ، وتوضيحاً له ، إنما كان أثراً لحياته فى البيئة المصرية ، الظاهرة الميل إلى الطريقة الأدبية ، فى دراسة البلاغة ، كما رأينا وكما سنرى .

ولو قصدنا لذكر من آوى إلى مصر ، من شيوخ البلاغيين الشرقيين خاصة لوجدنا من ذلك غير قليل ، لا نطيل بذكره ، بل نكتفى بالاشارة اليسيرة إليه .

ومن مشاركة مصر فى المدرسة الفلسفية ، أن ظهرت شروح ، لرجال مصريين ، [لتلخيص مفتاح] السكاكى ، بمثل شرح الشيخ « جلال بن أحمد التبانى » ، نسبة إلى التبانة من حى الدرب الأحمر ، وتعرف بهذا الاسم إلى اليوم ؛ وهو من أهل عصر « السعد » توفى سنة ٧٩٣ هـ . ومن الحواشى ثلاث حواش « لعز الدين بن جماعة » المتوفى سنة ٨١٩ هـ ؛ على شرح [السعد] المطول للتلخيص . وحاشية « لابن جماعة » أيضاً على شرح [السعد] المختصر للتلخيص ؛ وغير ذلك .

* * *

ومصر خلال القرون الخمسة الأخيرة — من القرن العاشر إلى الآن — هى التى حفظت المدرسة الفلسفية المشرقية ؛ وقامت على إحياء كتبها ، وخدمتها ؛ فألف علماؤها الكثير الجم من الشروح ، والحواشى ، والتقارير على التلخيص ؛ والسمرقندية ، وغيرها . وألفوا أصولا ومتونا على هذا النسق . فهناك ماألفه ، شيخ الاسلام « زكريا الأنصاري » ، « والعزى » ، « والأخضرى » ، فى القرن العاشر . « والشهاب الخفاجى » ، والشيخ « يسن العليمى » ،

(١) البدر الطالع ، ج ٢ ص ١٨٣ ، ط مصر : وطبقات الشافعية ، ج ٥ ص ٢٣٨ ؛ وبغية الوعاة ص ٦٦

و«الطبلاوى»، و«البهوتى»، فى القرن الحادى عشر. و« الحفنى »، و«الملوى» ، و« الدمنهورى » ، و« السندوبى » ، و « السجاعى » ، فى القرن الثانى عشر . و« الأجهورى » ، و«الأمير » ، و«الصاوى» ، و«الباجورى» ، و«العطار» ، و« البقاعى » ، و« الخضرى » ، و«المرصفى» ، و« الدسوقى » ، و« البنانى » ، فى القرن الثالث عشر . و « الابيارى » ، و « الانبابي » ، و « الشربينى » ، و«الطهطاوى» ، فى القرن الرابع عشر . وغير هؤلاء ، مما يستغرق تنضيده الكراريس ، لكنا لا نقصد منه الى شيء ، لأنا لا نرى لمصر فيه أثرا خاصاً ، ولا شخصية متفردة ، بل هى صور مقلدة ، وظلال متناسخة ، يتحدث عنها فى غير ما نحن بصدده من الكلام عن الشخصية المصرية ، فى حياة البلاغة العربية ، وهو شيء كتب كله ، بعد فتور النشاط العلمى الصالح ، وخمود اليقظة الدراسية المجدية ، التى كانت تذكيها مصر فى الشرق خلال القرون الوسطى الإسلامية .

١٢

(ب) توجيه مصر الجديد للمدرسة الفلسفية

خير لنا من تأريخ هذا العهد الأخير لحياة البلاغة فى مصر ، أن نتحدث عن الناحية الثانية ، من تأثير مصر فى ، المدرسة الفلسفية ، وهى ناحية توجيهها لهذه المدرسة توجيهاً آخر ، ونقدها عيوبها ، وعدم الاطمئنان إلى رجالها وكتبها ، وانتهائها بها إلى مدرسة مصرية لها خصائص أخرى ، ومزايا جديدة .

وإذا أردنا تعليل هذا التأثير المصرى ، وجدناه فيما أسلفنا ، من أمر البيئة المصرية ، وحياة المدرسة الأدبية فيها ، فقد عرفنا فى ذلك ، ما لطبيعة مصر من أثر فنى ، ورأينا جنوحها الواضح ، إلى الطريقة الأدبية ، فى تناول البلاغة ، وتبيّنا ذلك جليا ، فى عهود عكوف المشارقة ، على الطريقة الفلسفية الجافة ؛ فلم يكن يتوقع مادامت الحيوية المصرية وافرة ، أن تغمر مصر النزعة الفلسفية فى الأدب مهما ترج . وهذا هو ماتم منذ أواخر القرن السابع الى التاسع : عاشت بمصر المدرسة الفلسفية ، فى رجالها وكتبها ، وأسدت إليها

مصر المعونة والحماية، لكن رجال مصر عابوا هذه الطريقة الفلسفية، رغم ذلك ونقدوا رجالها وكتبها، فى شدة. ثم تناولوا الآثار الفلسفية بروحهم الأدبية، فقاوموا جفافها وجمودها، وأدخلوا عليها روح إحياء أدبية غلبت على الاتجاه الفلسفى، فأوجدوا مدرسة مصرية، سنتناولها قريبا بالتاريخ المفرد. وقد عاشت هذه المدرسة زهاء قرنين، كانت فيهما الحياة المصرية المعنوية منتعشة نوعاما، فلما ركدت ريحها، وخفتت الروح الأدبية العربية، منذ القرن العاشر وما يليه أخلد المشتغلون الكثيرون بالبلاغة، ممن عددنا منهم قبيلا منذ حين، الى الدوران حول الكتب الكلامية، يبدئون فيها ويعيدون، وعنهم تلقينا الصورة الحاضرة للبلاغة، حتى فى مختصرات المدارس، ومصنفات المحدثين منا.

١٣ — مدرسة مصرية فى البلاغة

لا نرسل الدعوى بوجود مدرسة مصرية بلاغية إرسالا، بل لدينا شواهد ناطقة على ذلك، فى شعور بلاغي مصر — فيما بعد القرن السابع — بالفرق الواضح بين الطريقتين، الأدبية والكلامية، بل فى حملتهم القوية، على الطريقة الثانية، واتهامهم الذوق الأدبى لرجالها، فمن ذلك أن الشيخ «تقى الدين السبكي» حين يناقش الشيخ الرازي «محمودا» المعروف «بالقطب التحتانى»[١] — من وافدى الشرق — يصفه «السبكى» بعدم فهم مقاصد الشرع، والوقوف عند ظواهر قواعد المنطق[٢]. وقد سمعنا كلام ابنه «السبكى بهاء الدين»، فى استغناء الذوق المصرى بحكم أقليمه عن أبحاث المشارقة فى البلاغة. ثم «نجد الكافيجى محمد بن سليمان» المتوفى، سنة ٨٧٣ هـ، مع أنه رحل إلى بلاد العجم وأخذ عن أكابرها، وتلقى عن تلاميذ «السعد التفتازانى»، زعيم هذه الطريقة، مع ذلك ينقل عنه تلميذه «السيوطي» أنه قال: «السيد، والقطب التحتانى لم يذوقا علم العربية، بل كانا حكيمين».

ثم ها هو ذا «السيوطى»، قد سمعنا منذ قريب قوله فى تسمية الطريقة الأدبية، طريقة العرب والبلغاء، والأخرى طريقة العجم وأهل الفلسفة،

(١) عرف بالتحتانى تمييزاً له عن قطب آخر كان يسكن معه بأعلى المدرسة التى يسكنها.
(٢) البغية ص ٣٨٩

ودعواه التبحر فى الأولى ، وتحاشيه الثانية . فمن كل ذلك نرى فى وضوح أن مصر فيما بعد استقرار قواعد المدرسة الفلسفية ، وفيما بعد انتقال هذه المدرسة إليها ، وحتى بعد مشاركتها فيها ، لا تزال تميز نفسها تمييزاً صريحاً عن تلك الطريقة وأهلها ، وتدعو إلى غير قواعدها ، وتنحو فى البلاغة نحواً خاصاً بها ، قد يكون وسطاً ، تمتزج فيه المدرستان الأدبية والفلسفية ، بنسبة متفاوتة ، وهذا ما استجزنا بحق أن ندعوه ، مدرسة مصرية .

١٤ — خصائص هذه المدرسة

نستطيع أن نقول فى إجمال إن هذه المدرسة المصرية فى البلاغه ، كانت تجنح إلى مجافاة الفلسفة ، « فزين الدين السبكى » (المتوفى سنة ٧٣٩) والد « التقي السبكى » ، وجد « البهاء » ، يقول فى شعر له :

قطعنا الأخوة عن معشر   بهم مرض من كتاب الشفا
فماتوا على دين رسطالس   ومتنا على ملة المصطفى

و « ابن الصلاح » ، فى القرن السابع ، يحرم المنطق ، وسنسمع قريبا حرص « البهاء السبكى » على تطهير كتابه فى البلاغة من الفلسفة ، وأفهام الفلاسفة فى العبارات .

وقد تكون هذه المجافاة أو الكراهية ، ظاهرة فى أصحاب العلوم الدينية والأدبية لهذا العهد ، بتأثير أسباب كثيرة لا نطيل التحدث عنها . فانمـا يعنينا مظهر ذلك وأثره فى البلاغة فقط .

وقد تجلى أثر هذه الكراهية فى البلاغة بأمرين :

١ — قصد دراسى البلاغة ، إلى إبعاد الفلسفة عنها ، وإطراح الوجوه الفلسفية فى فهم التراكيب ، فهذا « البهاء السبكى » ، يجهر بذلك فى كتابه الآتى ذكره ، عندما يتكلم فى اسمية الجملة ، والفرق بينها وبين الفعلية فيقول : « . . . وقد ذكر المصنف فى الإيضاح ، وجهاً آخر ، وذكر أنه أشبه بأصول الفلاسفة ، وقد قصدت تطهير هذا الكتاب منه » [١] .

---

(١) عروس الأفراح ، ج ٢ ؛ شروح التلخيص ص ١٠٨

٢ — عصبيتهم للعرب ؛ وتطاولهم على اليونان ، « فالتقى السبكى » والد «البهاء» يصنف رسالة فى أحكام ، كل ، يبين فيها ، مسألة عموم السلب ، وسلب العموم ، فى قولهم ، كل ذلك لم يكن ، ولم يكن كل ذلك ، ويختم هذا البيان بقوله « . . . وظهر أن العرب ، أدركت بعقولهم السليمة ، وطباعها الصحيحة ، ما تعب فيه اليونان دهرهم بل زادوا عليه ، فى تحرير دلائل (كل) . والحمد لله الذى وفقنى لفهم ذلك »[1] . ويقول ابنه فى خطبة كتابه الذى أشرنا إليه ما عبارته « . . . ورزق الفصاحة المحمدية ، من الحكمة البالغة ما مزق حكم اليونان » [2] .

وهذان المعنيان ، يؤيدان نسبة المدرسة الأدبية فى البلاغة للعرب ، وتسميتها طريقة العرب والبلغاء .

١٥ — كتاب مصرى جدير بالعناية

لو أردنا الحديث عن آثار هذه المدرسة المصرية البلاغية ، لذكرنا شيئاً غير قليل ، لكننا نكتفى فى ذلك بكتاب مطبوع ، يستحق الدراسة الصحيحة والعناية الحقة ، وقد سبقت الإشارات إليه ، فى بحثنا ، فهو لقرب تناوله ولنشره إلى جانب [مختصر] « السعد » وغيره من آثار المدرسة الفلسفية المشرقية ، يستطيع الدارس أن يجد الفرق بينه وبين غيره ، فى قرب ويسر ، ذلك هو كتاب [عروس الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح [« للبهاء السبكى »] ، الذى ذكرناه مراراً ، ورأينا يقظته لمصريته ، وحديثه عن بيئتها ، فى غير مرة من هذا البحث .

فى هذا الكتاب صورة كاملة للمدرسة المصرية ، بعد غمرة الطريقة الفلسفية — أى خلال القرون الثامن والتاسع وبعض العاشر — وفيه البيان الأوفى لما سبق أن أشرنا إليه من خصائص تلك المدرسة .

ألف هذا الكتاب حوالي عصر كتابة «السعد التفتازانى» ، لشرحيه [المطول] و[المختصر] على متن [التلخيص] . فأولهما كتب سنة ٧٤٨ ﻫ ، و[المختصر] كتب

(١) العروس ج ١ ؛ شروح التلخيص ص ٦٣ ؛

(٢) العروس ج ١ ؛ شروح التلخيص ص ١

سنة ٧٥٦هـ[١]. وأرجح أن « السبكي » اطلع على شرحي « السعد » [للتلخيص]، ولو أن وفاة «السبكي» أسبق من وفاة «السعد» بنحو عشرين عاما. إذ توفى الأول سنة ٧٧٣ والثاني سنة ٧٩٢ هـ. وذلك الترجيح لإشارات في كلام « السبكي »، كنقده شروحا [للتلخيص]، وصلت إليهم من المشرق — ص٦ ج١ عروس — مع أنه لم يذكر في مراجعه التي سردها في الصفحات من ٢٩ — ٣١ ج ١، شيئا عن [شروح التلخيص]. وكتلميحه باسم «السعد» في قوله بعد كلام طويل في نقد [شروح التلخيص] « ... وكم أوردوا أسئلة، وصارخ من التوفيق يناديهم لو قبل، ما هكذا تورد يا سعد الأبل» ... ولعلنا لا نجد ما نطمئن إليه من تعليل لامتناع « السبكي » عن ذكر شرحي « السعد »، مع أن آخرهما كتب قبل وفاته ببضعة عشر عاماً، ومع وجود مثل ما ذكرناه من إشارات! .

وقد يكون في علاقة « السعد » بالمصريين شيء أدى إلى مثل ذلك، فالحافظ بن حجر « المصري »، قد لوحظ أنه لم يذكر ترجمة « السعد » في كتابه [الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة]، مع أن « السعد » ليس بحيث يجهل، بل مع أن « ابن حجر » نفسه يتعرض لذكره في بعض تراجم شيوخه، أو تلامذته، وتارة يذكر شيئاً من مصنفاته عند ترجمة من درس فيها[٢]. ويقول القاضي «الشوكاني» بعد سوق هذه الملاحظة « ... فإهمال ترجمته من العجائب المفصحة عن نقص البشر »، ونقول إنه لنقص يلتمس تعليل مثله ؟؟ وهو ما دفعني إلى الإشارة لعلاقة « السعد » بالمصريين في تلك الحقبة ؟

* * *

وإذا ما جاوزنا ذلك، ونظرنا في مقارنة كتاب [عروس الأفراح]، بشرحي «السعد»، وما يشاكلهما من كتب المدرسة الفلسفية المشرقية، استطعنا أن نجد فروقاً ظاهرة، من أوضحها :

١ — كراهة الفلسفة التي قدمنا عبارة « السبكي » فيها، والتي نلمح آثارها في تخلصه من كثير من الأبحاث الحكمية، التي تفيض بها كتب « السعد »، وتكثر

(١) طبقات الحنفية للكنوي ص ١٣٧ ط ؛ والبدر الطالع، ج ٢ ص ٣٠٣
(٢) البدر الطالع، ج ٢ ص ٣٠٥

أشارته إلى ماله فيها من تحقيقات شريفة — نعم أن السبكى قد نوه بتضمين كتابه « شيئاً من القواعد المنطقية والمقاصد الكلامية ، والحكمة الرياضية أو الطبيعية [1] » . ولكنه شيء واضح القلة عما فى السعد ، غير عميق ولا مستفيض .

٢ — اتجاهه بالبلاغة اتجاهاً علمياً إذ يجهر بمزجه قواعد هذا العلم بقواعد الأصول [2] . ويشير إلى تأدية البلاغة إلى علم الأصول الشرعية ، وأن علمى الفقه والمعانى فى غاية التداخل [3] . وحين يتتبع فى كتابه آراء الأصوليين ومذاهبهم فى العبارات وفهمها ، واستعمالهم للاصلاحات البلاغية ، كالمجاز وغيره وأبحاثهم فى ذلك ، ويسوق منه موضوعات كثيرة قيمة . . . ولقد قصدت إلى إحصاء أغلب ذلك فى طوايا الكتاب ، ولا أرى بأساً بالاشارة إلى شيء من أهم تلك الأبحاث :

(١) قواعد أصولية فيما يُفهمه الكلام ، وما يرادبه ، وآراء الأئمة الأصوليين ، « كالفخر » و « ابن الحاجب » ، وغيرهما (١ : ١٩٢) .

(٢) استعمال الأصوليين المجاز ، واستعمال البلاغيين له ، وآراء من ينكر الحقيقة والمجاز العقليين من الأصوليين (١ : ٢٢٥ — ٢٢٧) .

(٣) قواعد أصولية فى الاستغراق ، مع التحرير الدقيق للمسألة (١ : ٢٣١) .

(٤) آراء الأصوليين في المجاز العقلى ، وموازنتها بآراء البلاغيين (١ : ٢٧١) .

(٥) مدلول أدوات الشرط عند الأصوليين ، والفرق بينه وبين ما عند الأدباء (٢ : ٩٠) .

(٦) حتى فى البديع لا ينسى التشابه ، فهو يقول مثلا « إن القول بالموجب فى البديع قريب من القول بالموجب ، فى الأصول والجدل ، وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع (٤ : ٤٠٦) .

---

(١) العروس ، ج ١ ص ٢٨
(٢) العروس ، ج ١ ص ٢٧
(٣) العروس ، ج ١ ص ٥٠ ، ٥٢

إلى غير ذلك من أبحاث موضوعية بحتة ، يعنى باستقصائها دارس الموضوع ، فحسبنا هذا التمثيل .

ومن الفروق بين هذا الكتاب المصرى وكتب الطريقة الفلسفية للعجم أيضا:

٣ — تقوية صلة البلاغة بقواعد اللغة ، ومزج البحثين ، وتقرير تداخلهما ، فهو يقول : إن علم المعانى غالبه من علم النحو ، (١ : ٢٧ ، ٥١) . ويعنى بتوفية الشرح اللغوى ، والبحث النحوى الذى يعرض فى الموضوع ، بل يسوق من ذلك ، تحقيقات ، وخلاصات قيمة ، ربما لا يسهل العثور عليها فى مظانها من مصادر هذه الأبحاث . وله فى ذلك لمحات صائبة ، وملاحظات دقيقة ، وقد تتبعت مظاهر ذلك فى الكتاب . وإليك شيئاً منها :

(١) أبحاث لغوية عميقة ، فى فصاحة المفردات ، وغرابتها ومخالفتها القياس ، وضبط ذلك (١ : ٨٥ وما بعدها)

(٢) سوقه عدة تحريرات فى التأكيد النحوى ، تنتظم فوائد جليلة (١ : ٢١٩ — ٢٢٤)

(٣) تحقيق معانى « لو » واستعمالاتها ، مع تصحيح أخطاء فى ذلك (٢ : ٧٢ وما بعدها)

(٤) إيضاح معانى أدوات التشبيه واحدة واحدة ، وبيان الفروق بينها فى قوة المعنى (٣ : ٣٩٣)

(٥) بيان الفرق بين ما عند النحويين فى واو الحال ، وما فى كتب البلاغيين من ذلك ، وسببه (٣ : ١٢٥ وما بعدها) .

ومن المظاهر المميزة للكتاب كذلك :

٤ — غلبة النزعة الأدبية ، فى تناوله وبحثه ، فهو يعتمد على الطبع العربى ويحكمه ، فى تقدير التراكيب ، ويرفض بحكمه التوافه الكلامية . (٤ : ٢٣٦) . وهو يعنى بسوق مقررات الفنيين والأدباء فى البحث ، قبل قواعد المتفلسفين ، بل قد يرفض من هذه القواعد ما يتجلى فيه التحكم النظرى الصرف ، فتراه يتتبع فى الفصاحة أبحاثاً فنية صرفة مطولة مستوفاة

(١ : ٩١ وما بعدها) لاتجد لها أثراً فى بحث الأعاجم ، وهو يسرد تعاريف الأدباء للبلاغة على اختلاف الأدهار (١ : ١١٨) ، ولا يعرض لشيء من الأبحاث المنطقية فى التعريف ، ولا يمس شيئاً من تلك الأبحاث العريضة فى المقولات ، مما يتولاه أصحاب الطريقة الفلسفية ، لمناسبة تافهة فى تعريف بلاغة المتكلم ، حين تذكر الملكة ، فيلخصون المقولات العشر ، بل يستوفون فيها فرق ما بين آراء الفلاسفة وآراء المتكلمين ، وما الى ذلك مما لا يتصل بالبلاغة فى شيء ما . وهو حين يُعرض عن مثل هذا ، يستوفى أبحاثا بلاغية حقيقية ، كتعرضه لما فات المصنف من المفاضلة بين أنواع الاستعارة ، وبيانه الأبلغ منها فالأبلغ (٤ : ٢٨١) . ويعرض لتحقيقات تنم عن دقة النظر تارة ، وعن قوة الروح الأدبية طورا ، فمن الصنف الأول مثلا ، بيانه ما للالتفات من أثر لفظي ، والتفريق الجلى بينه وبين التجريد ، ووضع الظاهر موضع المضمر ، وتصديه لبيان أنه حقيقة أو مجاز . ومن الثانى تعرضه لتقسيمهم الكلام الى إيجاز وإطناب ومساواة ، ونقد هذا التقسيم فى براعة وذوق فنى ، وإثباته أنه تقسيم لا أساس له من روح العربية ، بعدتناوله صور الحذف فى العربية ، من حذف الحرف الى حذف الجملة ، فى أفق واسع دقيق (٣ : ٢٠٢).

فالكتاب فى جملة الأمر خلاصة صافية ، ومزيج لبق ، من الأبحاث الفلسفية الكلامية ، والأبحاث الأدبية الذوقية ، والروح الفنية الصحيحة . ويتضح هذا إذا نظرنا لمصادر بحثه ، وما رجع فيه إليه من مجموعة صالحة من الكتب الأدبية إلى جانب أمهات الكتب الفلسفية ، وذلك كله مع ظهور شخصية صاحبه وتجليها فى البحث والتحقيق ، وقد سرد من تلك المجموعة الأدبية كتباً منها النادر الآن ، ومنها المفقود الذى لم نره ، ونؤثر الاشارة إلى بعضها ، تدليلا على قوة النزوع الأدبى فى الكتاب ، وتعريفاً بهذه الكتب ، وحثاً على السعى فى إحيائها ، فمن ذلك : [بديع] «إبن المعتز» ، و[سر الفصاحة] «للخفاجى» ، [وإعجاز القرآن] « للرمانى » ، [ومنهاج البلغاء وسراج الأدباء] «لحازم » ،

و [المعيار] « للزنجانى » ، و [قوانين البلاغة] « لعبد اللطيف البغدادى » ، [ومواد البيان] «لأبى الحسن على بن خلف» الكاتب ، و [الطريق إلى الفصاحة] « لابن النفيس » ، وغيرها . ونرجو أن يتهيأ لنا خلال الدرس العثور على أكثر هذه الكتب وتقريبها للمتأدبين .

من كل ذلك امتاز هذا الكتاب عن الكتب البلاغية الكلامية المحضة — بل الأدبية المحضة أيضاً — بما ذكرناه كما امتاز ، ببسطة القلم ، وطول النفس ، الذى يعوز كتب ذلك العصر ، فقارئه لا يجد فيه ذلك العسر والتزمت الذى فى كتب « السعد » وغيرها من كتب صار حلها صناعة وحدها ، فألهى عن روح العلم وضيعها .

١٦ — مشورة

يدفعنى ما بينته من شأن هذا الكتاب إلى أن أشير ، فى غير ما عصبية ولا محاباه ، بل مع الاعتماد القوى على قواعد التقدير النزيه ، بأن يكون هذا الكتاب كتاب الدرس الموسع للبلاغة العربية ، فيكون التحول الممهد للدراسة الأدبية الناضجة ، التى نرجو بها الانتقال التام بالبلاغة إلى الطريقة الأدبية ، انتقالا مكوناً للذوق ، منعشاً لمواهب الموهوبين من أدباء الطلاب ، ومعيناً لهم على النبوغ والتفوق ، فى النقد والإثمار .

ولا يكاد يعرض لهذا الدرس المطول للبلاغة إلا معهدان : هما الأزهر ، والجامعة المصرية ، والأزهريون يحسنون إلى الدراسة ، ويحسنون إلى أنفسهم ، ويحسنون إلى مصريتهم ، إذا اعتمدوا هذا الكتاب فى الدراسة ، واستبعدوا كتب « السعد » ، التى كانت مهلكة للروح الفنية ، ومفسدة للذوق الأدبى . بل هم يحسنون كذلك إلى أزهريتهم لأن الكتاب — فيما يبدو — صنيعة الأزهر ، وفيه للأزهر ذكر صريح (١ : ٢٧) . وإن كانوا لا بد ملتمسين عليه الحواشى فقد سمعنا أن للشيخ « عز الدين بن جماعة » حاشية عليه ، نرجو أن يهديهم البحث إليها فيطبعوها معه ويتدارسونه .

وأما الجامعة المصرية فأرجو أن تكون المبادرة إلى هذا، ولاسيا أن خطتها في ذلك مواتية ، إذ لا تقتصر على كتاب، بل تغير بين الحين والحين الكتاب ، وتدفع الطلاب إلى الإلمام بما يستطيعون الإلمام به من كتب الفن ، وفي مدارسة هذا الكتاب إحياء للروح العربية الأدبية ، التي انتهى بنا هذا البحث إلى أن مصر كانت من خير، بل خير من احتفظ بها ، وآواها على مر العصور ، كما كانت من أسبق المسارعين إليها منذ القدم ، فاستحقت بذلك تقديراً منصفاً .

نظريات الإسلاميين فى « الكلمة »

(THE LOGOS)

لأبى العلاء عفيفى

تمهيد

لا بد لفهم هذا الموضوع من الأشارة إلى ما تقدم الفلسفة الأسلامية من نظريات فى « الكلمة » غير إسلامية لما لهذه الأخيرة من أثر ظاهر فى الأولى ، ولكى يتضح للقارىء جهات الفرق وجهات الشبه بين الاثنتين . ولكننا قبل أن نبدأ فى هذا الموضوع أيضاً نقول إن الغرض من بحثنا هذا هو أن نثبت أولا أن فى الفلسفة الأسلامية — كما فى الفلسفة المسيحية واليهودية والفلسفة اليونانية القديمة — نظرية كاملة فى « الكلمة » لا تقل فى أهميتها وخطرها عن أى نظرية من نوعها جادت بها عقول الفلاسفة غير الأسلاميين . وهذه النظرية هى للشيخ الأكبر محي الدين بن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ (١٢٤٠ م) . ثانياً : أن نشير إلى النظريات الأسلامية الأخرى التى تقدمت الشيخ محي الدين فننظر إليها نظرة عامة ونبحث التطور الفكرى الأسلامي فيها وكيف أدت كل واحدة منها إلى الأخرى حتى وصل الأمر إلى ابن عربى الذى بلغ بنظرية « الكلمة » إلى حد لم يبلغه غيره من فلاسفة المسلمين ومتصوفيهم من قبله — ولم يزد عليه فيها أحد منهم من بعده — بل كل من تكلم بعده فى هذا الموضوع عيال عليه مردد لأفكاره ومصطلحاته على السواء .

أما النظريات الأسلامية فى «الكلمة» التى تقدمت نظرية ابن عربى فأهمها :

(١) نظرية الأشاعرة وأهل السنة فى « كلام الله » وقدم القرآن .

(٢) نظرية الغزالى فى « المطاع » وقد اعتبرتها تكملة ونتيجة منطقية لنظرية الأشاعرة .

(٣) نظرية الاسماعيلية الباطنية والقرامطة فى الأمام المعصوم .

(٤) نظرية الحسين بن منصور الحلاج فيما يسميه « هو هو » .

وقد تناولت بحث النظرية الأولى والثانية بشيء من التفصيل وأشرت إلى نظرية الحلاج وشرحت بعض نواحيها فى عرض شرحى لنظرية ابن عربى : أما نظرية الاسماعيلية والقرامطة فسأجمل القول فيها فى هذه المقالة ، آملا أن أعود إلى بحثها فى فرصة أخرى فى مقالة مستقلة .

معنى كلمة « الكلمة » The Logos .

فى لفظة « الكلمة » الشيء الكثير من الغموض ، ليس فى الفلسفة الأسلامية وحدها ، بل فى الفلسفات الأخرى التى تقدمتها — وذلك لكثرة ما توارد عليها من المعانى المختلفة فى العصور الفلسفية المختلفة . فمعناها فى الفلسفة اليونانية القديمة القوة العاقلة المنبثة فى جميع أنحاء الكون ؛ ومن أشهر الذين يستعملونها فى هذا المعنى هرقليط (Heraclitus) المتوفى سنة ٤٧٥ ق م ، فأنه يعنى بها الروح الألهى الظاهر أثره فى كل ما فى الوجود الخارجى من حياة وصيرورة وكون واستحالة : أى أنها مبدأ الحياة ، والأرادة الألهية التى يخضع لها كل ما فى الوجود . ومعناها فى فلسفة انكساغوراس (Anaxagoras) العقل (Nous) الألهى : أو القوة المدبرة للكون ، أو الواسطة بين الذات الألهية والعالم . ومعناها فى عرف الرواقيين (The Stoics) العقل الفعال المدبر للكون ، أو العقل الكلى الذى يمد العقول الجزئية بكل ما فيها من نطق وعلم . ولا يختلف رأيهم فى « الكلمة » كثيراً عن رأى سلفهم — وإنما تمتاز نظريتهم بميزة خاصة هى أنهم فرقوا بين « العقل بالقوة » أى العقل الكامن (Logos Endiathetos) والعقل بالفعل (Logos Prophorikos) الذى قصدوا به العقل الظاهر المتجلى فى المخلوقات . وهى تفرقة انتفع بها من بعد الرواقيين فلاسفة اليهود والمسيحية ثم فلاسفة المسلمين

كما سنرى . ومعنى « الكلمة » فى الفلسفة اليهودية القديمة « كلمة الله » التى من آثارها الخلق [1] — وقد كان اليهود يستعملون كلمة « ممرا » (Memra) فى هذا المعنى — ولكن سرعان ما تغير مفهومها بعد امتزاج الفلسفة اليهودية بالفلسفة اليونانية — فأصبحت تستعمل هذه الكلمة ويراد بها « العقل الالهى » ، ولذلك نجد فلاسفة اليهود يصفون « كلمة الله » بأنها حافظة للكون مدبرة له ، وبأنها مصدر الوحى والنبوة ومصدر الشرائع . ويقرب وجه الشبه جداً بين معنى هذه الكلمة فى الفلسفة اليهودية ومعناها فى الفلسفة اليونانية فيما نجده من كتابات المتأخرين من فلاسفة اليهود الذين لا يكادون يفرقون بين الحكمة (بمعنى العلم والعقل) وبين الكلمة (بمعنى اللفظ) . بل إننا نرى فيلو (Philo Judaeus) على الخصوص يحاول ما استطاع التوفيق بين معنى « الكلمة » عند اليهود ومعناها عند الرواقيين ، ويدخل إلى هذين المعنيين عنصراً ثالثاً يستمده من الفلسفة الأفلاطونية فيزيد الأمر تعقيداً . فلا عجب إذن أن نرى « فيلو » يصف « الكلمة » بأوصاف متعددة يشير كل منها إلى ناحية خاصة أو اعتبار خاص ، فيسميها « البرزخ » بين الله والعالم — وابن الله الأول — والابن الأكبر الذى الحكمة أمه — والصورة الألهية — وأول الملائكة — والانسان الأول الذى خلق الله الأنسان على صورته — والخليفة — وحقيقة الحقائق — والشفيع — والأمام الأعظم وهكذا — وكلها معان ورد لها مقابل فى النظريات الأسلامية وخاصة نظرية ابن عربى كما سنرى . ومعنى « الكلمة » فى الفلسفة المسيحية ابن الله وصورته : أو الروح السارية فى الكون ، والواسطة فى خلق العالم مشخصة فى صورة المسيح : فبالابن وعن الابن وفى الابن ظهر كل شىء ، وهو الكون الجامع — وهو مبدأ الحياة ، والظاهر بروحه فى كل أتباعه ، والممد لهم بكل علم ومعرفة . وإذا رجعنا إلى إنجيل يوحنا بوجه خاص ، وجدنا « الكلمة » تكاد تتفق فى جميع أوصافها مع ما وصفها به « فيلو » إذا استثنينا بالطبع أن يوحنا يعنى « بالكلمة » المسيح و « فيلو » يطلقها إطلاقا ولا يحصر مدلولها فى شخص بعينه : وإذا استثنينا كذلك أن « الكلمة » عند يوحنا

---

(1) God spake the „ Word „ and the world was made. Then, at once His breath gave life to what the „ Word „ created O. T.

لهـا مكانة خاصة فى الثالوث الألهى ، لأنها الأقنوم[1] الثانى فيه — فهى ليست منفصلة عن « الأب » وإن كانت متميزة عنه .

ويرجع كلمنت (Clément) « بالكلمة » إلى المعنى الذى استعملها فيه فلاسفة اليونان ممزوجاً بفلسفة « فيلو » — فيستعملها فى معنى القوة العاقلة المدبرة ، أو القوة الأزلية القديمة السابق وجودها وجود المسيح . وعليه « فالابن » فى نظر كلمنت هو هذه القوة العاقلة التى كانت فى العالم قبل تجسدها فى الصورة الناسوتية ، وهو مصدر الحياة والوجود فى الكون كما أنه مصدر العلم والوحى — وهو الذى تكلم بلسان موسى وغيره من الأنبياء ، وهو الذى نطق بلسان فلاسفة اليونان وأوحى إليهم بحكمتهم وهلم جرا .

ظهر إذن من هذا الشرح الموجز مقدار ما أصاب معنى « الكلمة » من التغير فى الفلسفات التى سبقت الفلسفة الأسلامية ، وتبين كيف بعدت « الكلمة » عن معناها اللغوى الأصلى حتى أصبحت لا تكاد تمت إليه بصلة — وكيف تجسمت مرة واستعملت فى معنى مدلولهـا مرة أخرى — كما تبين إلى أى حد تداخلت نظريات الفلاسفة بعضها فى بعض واشتبكت ، وإلى أى حد يظهر تأثير النظريات اليونانية فى النظريات اليهودية — ثم تأثيرها — عن طريق اليهودية — فى النظريات المسيحية .

لعبت هذه النظريات دوراً هاماً فى الديانتين اليهودية والمسيحية وصبغتهما صبغة فلسفية خاصة — وتطاير شروها إلى الفلسفة الأسلامية فكان لهـا أثرها فى بعض نواحى التفكير الأسلامى — ولكن لم يكن لهـا من الأثر فى الأسلام مثل ما كان لهـا فى المسيحية — أى أنها لم تمس عقيدة المسلمين وتحدد علاقتهم بربهم — بل بقى أثرها قاصراً على أصحابها ، وهم نفر قليل من الفلاسفة استسلموا للبحوث النظرية متأثرين لاشك بعوامل أتت إليهم من خارج الحظيرة الأسلامية . وليس من المبالغة أن نقول أن لجميع النظريات التى ذكرناها —

---

(1) « الأقنوم بالنون فى اللغة الأصل وجمعه أقانيم : قال الجوهرى وأحسبه رومياً ، والأقانيم عند النصارى ثلاث صفات لله وهى العلم والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالأب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم « بالكلمة » وقالوا أقنوم « الكلمة » اتحدت بعيسى عليه السلام : كذا فى التفسير الكبير » . من كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ص ١٢٢٥

أو بعبارة أخرى — لجميع المعانى المختلفة التى عددناها لكلمة « الكلمة » — نظائر فى الفلسفة الأسلامية (بما فيها الكلام والتصوف) وهى لا شك أفكار تسربت إلى المسلمين من المسيحيين واليهود الذين عاشوا بين ظهرانيهم وتجادلوا معهم وعلموهم وتعلموا منهم . وسنشرح — كلما عنت الفرصة — وجه الشبه أو الاختلاف بين الآراء الأسلامية ونظريتها غير الأسلامية ليتبين للقارىء مبلغ تأثر المسلمين بغيرهم فى هذا الموضوع الغريب الذى لا يتفق فى جملته مع روح الأسلام .

(١) نظرية المتكلمين وأهل السنة فى خلق القرآن ، وأقوالهم فى « كلام الله »

وهى نظرية المسلمين فى « كلام الله » أحادث هو أم قديم — مخلوق أم غير مخلوق — وفي القرآن كلام الله أيضاً أمخلوق هو أم غير مخلوق ؟ مسألة كانت فى مقدمة المسائل التى أثارت الجدل بين المسلمين وتخبطت فيها آراؤهم إلى حد يتعذر تصوره عندما ولجوا باب المناقشات فى عقائدهم الدينية مكرهين ، ودفعهم إلى ذلك عوامل كان من أهمها اختلاطهم بالمسيحيين وغير المسيحيين وجدلهم معهم . ولا يخفى أن من أكبر المسائل التى شغلت العقول عند فلاسفة المسيحيين ومتكلميهم مسألة الصفات الألهية وعلاقتها بالذات الألهية من جهة وبالأقانيم التى يتألف منها الثالوث الألهى من جهة أخرى . قالوا المسيح « كلمة الله » وابن الله ؛ ثم تساءلوا ما الصلة بين « الكلمة » وصاحب « الكلمة » وما الصلة بين الأب والابن وروح القدس ؟ — هل هناك صفات ثلاث لذات واحدة ؟ وإذا كان كذلك فكيف تجسدت إحدى الصفات (الكلمة) التى هى الأقنوم الثانى ؟ وما علاقة هذا الأقنوم بالأقنومين الآخرين ؛ وما منزلته من الله (الأب) والعالم والبشر ؟

بدأ المسلمون يبحثون الصفات الألهية على نحو ما فعل إخوانهم المسيحيون فانقسموا فى طبيعتها شيعاً نجد آراءهم مبسوطة في كتب الكلام ؛ فذهبت المعتزلة إلى إنكار وجود الصفات كأمور زائدة على ذاته تعالى ،وقالوا إنها

واحدة لاتعدد فيها ، محاولين بذلك إثبات كمال الوحدانية لله — وإن كانوا فى قولهم هذا مختلفين: إذ يعتبرها أبو إسحاق النظام سلوباً محضة حيث يقول : إن الله عالم أى ليس بجاهل ، وقادر أى ليس بضعيف — فى حين يعتبر أبو الهذيل العلاف مفهوم الصفات ثبوتياً وإن كان لا يثبت لها وجوداً زائداً على الذات فيقول : الله عالم بعلم هو ذاته ، وقادر بقدرة هى ذاته ، وإن كانت ذاته تعالى ليست علماً ولا قدرة ولا هى بالصفات كلها مجتمعة . وبهذا تخلص المعتزلة من الوقوع فى الاثنينية التى وقع فيها الأشاعرة بأثباتهم قديمين هما الذات والصفات . وذهبت الأشاعرة إلى القول بأن مفهوم الصفات مفهوم ثبوتى زائد على الذات وأنها قديمة كما أن الذات المتصفة بها قديمة — وذهب أهل السنة والجماعة (وتبعهم فى ذلك الماتريدى) إلى أن صفات الله لا هى هو ولا هى غيره ، زاعمين أن القول بوحدتها يوجب تعطيلها وهو ما ذهبت إليه المعتزلة — وأن القول بأنها غير الذات يوجب المغايرة وهو ما ذهبت إليه الأشاعرة . هذا هو رأى الأسلاميين فى الصفات الألهية موجزاً ؛ فلما جاء دورهم للكلام فى صفة « الكلام الألهى » لم تنكر المعتزلة إن لله كلاماً أو أنه تعالى كلم موسى وغيره من الأنبياء ، ولكنهم قالوا إن هذا الكلام مخلوق حادث أو هو صفة فعل أحدثه الله فى بعض الأجرام (كالشجرة فى حالة موسى) عند القيام به — وعلى هذا فالقرآن الذى هو كلام الله مخلوق فى نظرهم — ولاندرى بالضبط ما قصده المعتزلة وخاصة « الجهمية » منهم بقولهم بحلول كلام الله فى الشجرة عند مخاطبته تعالى لموسى ؟ هل كان نوعاً من تجسد « الكلمة » كما قالت النصارى فى تجسد « كلمة الله » بعد حلولها فى بطن مريم ثم ظهورها فى صورة المسيح البشرية ؟ يظهر أن هذا هو المعنى الذى فهمه الأشعرى من كلامهم عند ما تصدى للرد عليهم فى كتاب الأبانة[1] .

واتفق أهل السنة والجماعة وكذلك الأشاعرة على أن لله كلاماً هو صفة من صفاته الأزلية القديمة مغايرة للحروف والأصوات ، وأن القرآن

---

(١) راجع كتاب الأبانة للأشعرى ص ٢٦ — وكذلك الكشاف للزمخشرى فى تفسير قوله تعالى « وكلم الله موسى » وقوله « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » وقوله « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته » .

كلام الله ، وعليه فالقرآن قديم غير مخلوق — ولكنهم اختلفوا فيما يراد
على التحقيق من « كلام الله » أو من هذه الصفة الأزلية القديمة —
كما اختلفوا في الشيء الذي سمعه موسى عليه السلام ، فذهب ابن حنبل
إلى أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولكنه قصد فيما قصد من « كلام الله »
علم الله الذي لم يزل ، واستشهد على ذلك بقوله تعالى « الرحمن علم القرآن
خلق الأنسان » . فيقول إن القرآن من علم الله والأنسان من خلق الله
وعلم الله قديم وخلق الله حادث [1] وذهبت الأشاعرة إلى أن كلام الله صفة
ذات غير مخلوق مغاير لله وأنه ليس له تعالى سوى كلام واحد هو أمر ونهى
وإخبار ووعد ووعيد وغير ذلك من أنواع الكلام التي هي وجوه ترجع
إلى الاعتبارات في كلامه تعالى لا إلى العدد في نفس الكلام . قالوا أمر الله
كلام قديم واستدلوا على ذلك بقوله تعالى « ومن آياته أن تقوم السموات
والأرض بأمره » وقوله « ألا له الخلق والأمر » وقوله « لله الأمر من قبل
ومن بعد » . ففهموا من الأمر الوارد في هذه الآيات كلام الله بمعنى الصفة
الذاتية غير المزايلة لله ، وزادوا على ذلك بقولهم إن الأمر هو المقوم للسموات
والأرض (الآية الأولى) وأنه قديم وجد قبل الخلق وبعده (الآية الثالثة)
وأنه من عالم غير عالم الخلق بدليل مقابلته به (في الآية الثانية) . وهذه نغمة
جديدة لم نسمعها من قبل وما كنا لنسمعها لو لم يتسرب إلى المسلمين أقوال
المسيحيين في قدم « الكلمة » غير المزايلة للذات الألهية وإن كانت متميزة
عنها . وقالت الأشاعرة أيضاً كلمة التكوين (كن) الواردة في الآية
« إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » والآية « إنما قولنا
لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » من « كلام الله القديم وفسروا هاتين
الآيتين تفسيراً يظهر فيه تجسيم « الكلمة » (كلمة التكوين) أو على الأقل
إظهارها بمظهر « شخصية » لها قوة الخلق والتكوين إلى حد لا يمكن معه
إنكار تأثرهم بتفسير فلاسفة اليهود للآية (God spoke the " Word " and
the world was made) . وأننا إذا قارنا ما قالته الأشاعرة في الأمر الألهي

---

(١) الأبانة للأشعري ص ٣٤

من أنه كلام الله الأزلي المغاير لله ، والذى تتقوم به السموات والأرض — بما قالته فى كلمة التكوين من أنها كلام الله الأزلى المغاير لله الذى عنه يصدر الخلق وبواسطته تعمل الأرادة الألهية عملها ، عرفنا إلى أى حد شخص الأشاعرة صفة الكلام وأسندوا اليها اختصاصين هامين ، أولها التدبير فى الكون والعناية به ، ثانياً الخلق والأيجاد — وهذا بالفعل ما فهمه فلاسفة اليهود ومفسرو توراتهم من اختصاص « الكلمة » (Memra) [1] .

قالت الأشاعرة أيضا إن القرآن كلام الله الذى منه « الأمر » و « كلمة التكوين » الآنفا الذكر : وفرقوا بين نوعين من الكلام : الأول الكلام بمعنى الحروف والمقاطع والأصوات التى تنطق ويفاه بها وتكتب فى الأوراق والتى يدخلها الترتيب والتعقيب . وهذا النوع هو العبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلى — وهو فى نظر أغلبيتهم حادث مخلوق — وذهبت الحشوية إلى أن الحروف والكلمات قديمة . الثانى الكلام بمعنى الحديث النفسى القديم القائم بذات الله من الأزل والذى القرآن الكريم وحديث الله مع موسى والأمر الألهى وكلمة التكوين وغير ذلك من أنواع الكلام صور خارجية له . والأول هو الدليل وهو حادث والثانى هو المدلول وهو قديم أزلى . أما ما سمعه موسى عليه السلام فمختلف فيه بينهم . فطائفة تقول لم يسمع موسى سوى أصوات وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة [2] — وأخرى تقول إن موسى قد سمع الصفة القديمة الحقيقية الأزلية وأنه كما لا يتعذر رؤية ذاته تعالى مع أن ذاته ليست جسما ولا عرضاً ، كذلك لا يبعد سماع كلامه تعالى مع أنه ليس حرفاً ولا صوتاً .

ولقد كان الماتريدى أدق تعبيراً من الأشاعرة فى شرح هذه النقطة ؛ لأنه وإن كان يتفق معهم فى أن المراد من القرآن كلام الله إنما هو الصفة

---

(١) وإن كان اليهود ينسبون إلى « الكلمة » اختصاصاً ثالثاً هاماً هو أنها مصدر الوحى والعلم وهو أمر قال به بعض فلاسفة الإسلام كما سنرى .

(٢) راجع الفخر الرازى ، ج ٣ ص ٢٩٤

الأزلية القديمة التى ليست بصوت ولا نغمة ، إلا أنه يقول إن معنى أن الله تعالى متكلم أن له صفة الكلام وأنه موصوف بها فى الأزل ؛ ومعنى أنه عالم أن له صفة العلم وأنه موصوف بها فى الأزل وهكذا — لا أنه متكلم بكلام أو عالم بعلم لأن الباء توهم الآلة أو الواسطة وهذا بالفعل ما وقع فيه الأشعرية حيث جعلوا كلام الله آلة وواسطة فى الخلق والتدبير كما أسلفنا . وتشرح تفرقة الأشعرية بين الكلام الذى هو اللفظ والصوت (أى الدليل) — والكلام الذى هو الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى (أى المدلول) ناحية أخرى هامة من نواحى نظريتهم ، لأنهم بذلك يعنون أن الصفة الأزلية لم تبرح ذاته تعالى وأنها مساوقة للذات فى القدم ، وأنه لاعلم لنا بها إلا عن طريق الألفاظ والأصوات التى هى مظاهر خارجية حادثة واقعة فى الزمان والمكان . وعليه فالقرآن الذى بين أيدينا (أى الألفاظ الموجودة فى المصاحف المقروءة المسموعة) ليست سوى مظهر خارجى من مظاهر ذلك الحديث النفسى المعبر عنه بالصفة . وهى تفرقة يظهر أن المعتزلة لم يدركوا مغزاها تماماً . زد على ذلك أنها تذكرنا من جهة بنوعى العقل اللذين ذكرهما الرواقيون وهما : العقل بالقوة والعقل بالفعل . ومن جهة أخرى تذكرنا بنظرية المسيحيين فى « الكلمة » وتمييزهم بين « الكلمة » التى هى ثانية الأقانيم المتحدة مع الأب المساوقة له فى القدم « والكلمة » الظاهرة فى صورة خارجية زمانية هى صورة المسيح البشرى .

هذه هى نظرية متقدمى الأشاعرة وأهل السنة فى « كلام الله » وفى القرآن الذى هو كلام الله . وظاهر منها أن غاية ما وجهوا اليه عنايتهم إنما هو البرهنة بالأدلة العقلية والنقلية على قدم القرآن وقدم صفات الله تمييزاً لها عن صفات الحوادث : أما النواحى الميتافيزيقية الأخرى للنظرية فلم يعيروها إلا أهمية ثانوية . وقد كان المنتظر منهم بعد أن أثبتوا وجود الكلام النفسى القديم أن يقولوا أن هذا هو العلم الإلهى أو العقل الألهى وأن ما يوحى به الله إلى رسله وما ينزل عليهم من الكتب ليس إلا صوراً حادثة منه . ولكنهم لم يفعلوا : أما الغزالى وكثير من متأخرى

الأشعرية فقد قاربوا هذا القول . فأن صفة الكلام عند الغزالى ليست شيئاً زائداً على العلم الإلهى الذى هو حقيقة هويته تعالى ؛ وليس كلام الله « سوى إفادة وإفاضة مكنونات علمه على من يريد إكرامه » أى أنه يعنى بكلام الله علمه القديم الذى هو منبع كل علم وكل وحى وإلهام يفيضه الله على من يشاء من أنبيائه وأوليائه [1] .

ويقرب من ذلك قول الفضالى وهو من متأخرى الأشاعرة (توفى سنة ١٢٣٦ هـ) فى رده على اعتراض المعتزلة (باستحالة وجود كلام نفسى لا لفظ له) وشرحه معنى الكلام النفسى القديم وأنه شىء يشبه العلم أو الفكر ؛ وإن كان الفضالى يفرق بين الحديث النفسى الأنسانى والحديث النفسى الألهى ويقول إن الأول حادث والثانى صفة قديمة : فليست الألفاظ الشريفة الموجودة فى المصاحف بكلام الله (أى هذه الصفة القديمة) وليست معانيها التى نفهمها منها كلام الله ؛ بل إن هذه الألفاظ تدل على معنى ، وهذا المعنى مساو لما يفهم من الكلام القديم القائم بذاته تعالى لو كشف عنا الحجاب وعرفناه [2] .

وخلاصة القول فى هذه النظرية أن لله تعالى كلاماً هو صفة من صفاته القديمة ، واحد لا تعدد فيه ، متميز مغاير لذاته تعالى ، يظهر بصور كثيرة لمن يريد الله أن يظهره له . وهذه الصور حادثة ومنها القرآن الموجود فى المصاحف المكتوب الملفوظ به . جسم الأشاعرة هذه الصفة أو جعلوا منها شخصية كما جسم المسيحيون صفات الثالوث ثم نسبوا إلى هذه الصفة المشخصة صفات الخلق والتدبير ونسب الغزالى إليها صفة الأيحاء . وهذه لا شك نظرية من نظريات « الكلمة » ونظرية غريبة بعيدة عن روح الأسلام كما قدمنا . أما غرابتها فآتية من أمرين : الأول أنها تثبت قديمين هما الذات والصفات . الثانى أنها تسند الخلق والتدبير فى الكون لشخصية أخرى غير الله ،

---

(١) راجع الدرة الفاخرة لعبد الرحمن جامى ص ٢٨٢ — ٢٨٣

(٢) راجع كفاية العوام للفضالى ص ٧٥ — ٧٧

كأن الله تعالى لا يخلق ما يخلق ابتداء من غير واسطة : بل الذى يخلق ويدبر وتتقوم السموات والأرض به إنما هو الله بواسطة هذه الصفة .

(٢) نظرية الغزالى فى « المطاع »

وقد تناول نظرية الأشاعرة من بعدهم الغزالى فتوسع فيها بعض التوسع وصبغها صبغة فلسفية تصوفية وانتهى بها إلى نظرية فى « الكلمة » جديرة بأن نشير إليها كمثال من أمثلة نظريات « الكلمة » التى نتكلم عنها .

ذكرنا أن الأشاعرة قالوا إن من كلام الله كلمة التكوين والأمر الألهى وأنهم استشهدوا بالآية « ألا له الخلق والأمر » على أن الأمر قديم (وهو من كلام الله) لأن الله تعالى يستعمله فى مقابلة الخلق : فكأن لله عالمين عالم الخلق — وهو العالم المحسوس — وعالم الأمر وهو العالم المعقول أو العالم الروحى . لم يتوسع فى تفسير هذه الآية الأشاعرة هذا التوسع ولكن فعل ذلك الغزالى وابن عربي من بعده — وخاصة الأخير منهما . أما الغزالى فيصح أن نقول إن نظريته في « المطاع » جزء متمم لنظرية الأشاعرة فى الأمر الألهى . وهاك نظريته :

« المطاع » كلمة غريبة لا أدرى إذا كان الغزالى يستعملها فى أى مؤلف من مؤلفاته عدا « مشكاة الأنوار » . و « المطاع » كلمة وردت فى القرآن فى قوله تعالى « مطاع ثم أمين »[1] : لذلك قد يتبادر إلى الذهن أن الغزالى قصد بها جبريل عليه السلام ، ولكنه بالفعل يقصد « بالمطاع » شيئاً أشبه بالأمر الألهى الذى مثلته الأشاعرة وجعلت منه شخصية لها القوة على الخلق والتدبير — أى أنه قصد بالمطاع — كما سنرى — موجوداً لا هو بالله ولا بالعالم ، بل واسطة بينهما تعمل الأرادة الألهية عملها عن طريقه . ويشير الغزالى إلى نظريته فى « المطاع » فى عبارة ممتعة له فى مشكاة الأنوار نلخصها فيما يأتى .

---

(١) سورة التكوير آية ٢٠

عدد الغزالى أنواع المحجوبين عن معرفة الحقائق الألهية حتى وصل إلى طبقة المحجوبين من الخاصة ، وهم المحجوبون بمحض الأنوار . وهؤلاء عنده درجات فمنهم من يعرف الله عن طريق الصفات ، ويعرف صفات الله تحقيقاً ، ويدرك أنها قديمة وأن إطلاقها عليه تعالى غير إطلاقها على البشر ، ولكنهم لا يعرفون الله بهذه الصفات ، بل يصفونه بها بالأضافة إلى المخلوقات، ويفعلون كما فعل موسى عند ما سأله فرعون قائلا « وما رب العالمين » ؟ فقال « رب السموات والأرض وما بينهما » الخ . وهؤلاء أيضاً يقولون أن الرب المقدس عن معانى الصفات هو محرك السموات ومدبرها وخالق العالمين إلى نحو ذلك . ويظهر أنه يعنى بهذا الصنف المتكلمين وخاصة الأشاعرة .

ولكن هناك صنفاً آخر ترقوا عن هؤلاء لأنهم عرفوا أن السموات كثيرة وأن لكل سماء محركاً خاصاً اصطلح على تسميته بالملك ، وأن نسبة الملائكة إلى الأنوار الألهية كنسبة الأنوار المحسوسة إلى الكواكب ، ثم أدركوا أن السموات الكثيرة يحيط بها فلك واحد يتحرك الجميع بحركته ، فقالوا إن الرب هو المحرك للفلك الأقصى الذى يحتوى على الأفلاك جميعها لأن الكثرة منفية عنه : ويظهر أنه يعنى بهذا الصنف الفلاسفة . وصنف ثالث ترقوا عن هؤلاء وأولئك : من حيث إنهم أدركوا أن تحريك الأفلاك بطريق المباشرة ينبغى أن يكون خدمة للرب وطاعة له وعبادة ، وأن الذى يقوم به عبد من عبيده يسمى ملكا ، ونسبته إلى الأنوار الألهية المحضة نسبة القمر إلى الأنوار المحسوسة ، فزعموا إن الرب هو « المطاع » ولكن من جهة هذا المحرك : أى زعموا أن الرب هو المطاع لا مباشرة بل بالواسطة — ويكون الرب تعالى قد وجد محركا للكل بطريق الأمر لا بطريق المباشرة .

وصنف رابع وهم الواصلون : « تجلى لهم أن « المطاع » موصوف بصفة تنافى الوحدانية المحصنة والكمال البالغ ، وأن نسبة هذا المطاع إلى الوجود الحق (وهو الله) نسبة الشمس إلى النور المحض أو نسبة النار إلى جوهر

النار الصرف ، فتوجهوا من الذى يحرك السموات ومن الذى أمر بتحريكها فوصلوا إلى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم ، إذ وجوده منزه ومقدس عن جميع ما وصفناه من قبل [1] » .

هذه هى درجة الواصلين فى نظر الغزالى وهى منزلة فى التصوف أشبه بما يسميه ابن عربى « منزلة تنزيه التوحيد [2] » . ولا شك أنه يعنى بهذا الصنف الرابع طبقة الواصلين من الصوفية — ولا شك كذلك فى أن فى هذه العبارة القصيرة يلخص الغزالى نظرية جديدة فى « الكلمة » لأنه لم يرضه قول الصنف الأول بأن الرب المقدس عن معانى الصفات هو « المطاع » ، ولم يرضه قول الصنف الثانى بأن « المطاع » هو الرب المحرك للفلك الأقصى والمسيطر على الملائكة المحركة للأفلاك الأخرى — ولم يرضه قول الصنف الثالث بأن « المطاع » على الحقيقة هو الله ولكن لا على سبيل المباشرة بل بواسطة ملك محرك للافلاك . وإنما الذى أرضاه هو قول الصنف الرابع بأن «المطاع» موجود غير الذات الالهية المنزهة متصف بصفات تنافى الوحدانية المحضة والكمال البالغ اللذين لا يتصف بهما غير الله وأن هذا « المطاع » يحرك الأفلاك ويدبر الكون وأنه عن طريقه يتوصل العبد إلى معرفة الوجود المنزه عن كل ما أدركه البصر والبصيرة الخ وأن هذا الموجود (المطاع) ليس هو الله — ولكنه أيضاً ليس شيئاً آخر غير الله — بل إن نسبته إلى الله « نسبة الشمس إلى النور المحض » أو « نسبة النار إلى جوهر النار الصرف » أى نسبة الصورة إلى الجوهر .

نتبين من هذا الوصف إلى أى حد تأثر الغزالى بنظرية الأشاعرة فى قدم كلام الله ، وإلى أى حد شخص الأمر (إذ المطاع لا محالة كلمة شديدة الارتباط بالأمر) كما شخصه الأشاعرة حتى صار موجوداً له صفات غير صفات الوحدانية المحضة والكمال البالغ الذى لله . فهل يعنى الغزالى « بالمطاع » العقل الألهى الظاهر أثره فى الوجود ، السارى فى جميع المخلوقات : أى تلك القوة

---

(١) راجع مشكاة الأنوار للغزالى طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ ص ٥٤ — ٥٦

(٢) راجع الفتوحات ج ٢ ص ٧٦٣ وما بعدها .

العاقلة التى تدرك عن طريق أفعالها وآثارها والتى بها يتصل الأنسان بطريق الوحى أو الألهام ؟ إذا كان كذلك « فالمطاع » هو « الكلمة » (Logos) ونظرية الغزالى نظرية إسلامية فى « الكلمة » لا شك فيها ، ويكون « المطاع » على هذا أشبه شىء « بالخليفة » أو « البرزخ » الذى سنذكرها فى نظرية ابن عربى .

(٣) نظرية الاسماعيلية الباطنية والقرامطة فى « الامام »

وهى نوع آخر من نظريات « الكلمة » فى الأسلام وتمتاز بأنها كلها تدور حول النبي محمد عليه السلام والقول فى طبيعته وخلقه ومنزلته من الله والعالم ، ثم منزلته من الأمام المعصوم .

شاع فى أوائل عهد الأسلام القول بقدم محمد عليه السلام ، أو بعبارة أدق بقدم (النور المحمدى) وهو قول ظهر بين الشيعة أولا ، ولكن لم يلبث أهل السنة طويلا حتى أخذوا به : واستند الكل فى دعواهم إلى بعض أحاديث يظهر أن أكثرها مدخول على الأسلام : منها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « أنا أول الناس فى الخلق » ومنها « أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر » ومنها : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين [1] » وهكذا ، فاستنتجوا من هذه الأحاديث ومن أمثالها أنه كان لمحمد عليه السلام وجود قبل وجود الخلق وقبل وجوده الزمانى فى صورة النبي المرسل ، وأن ذلك الوجود قديم غير حادث ، وعبروا عنه « بالنور المحمدى » .

وقد أفاضت الشيعة فى الكلام عن هذا النور المحمدى فقالت إنه ينتقل بالزمان من جيل إلى جيل . وأنه هو الذى ظهر بصورة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء ، ثم ظهر أخيراً فى صورة خاتم الأنبياء

---

(١) وهو حديث يستدل به كذلك جمهور الصوفية على أزلية محمد (نور محمد عليه السلام) ويخالفهم فى ذلك الغزالى قائلا إن المراد من الحديث النص على أن النبي عليه السلام قد قدر له أزلا أن يكون نبياً قبل أن يخلق الله آدم أو أى مخلوق آخر ، ولكن مثل هذا التفسير لا يبين جهة الاختصاص فى حالة النبي عليه السلام لأن كل نبي آخر قدر له أزلا أن يكون نبياً قبل خلق آدم .

محمد عليه السلام . ويوافقهم فى هذا القدر بعض أهل السنة ، ولكن الشيعة يمتازون فى نظريتهم بالأهمية الخاصة التى أعطوها لعلى وأهل بيته ، فأنهم يقولون أن النور المحمدى انتقل بعد النبى إلى على وورثته من بعده . وعلى هذه النظرية تكون الأنبياء من آدم إلى محمد ، وكذلك على وورثته كلهم شخصية واحدة على الحقيقة . وهو قول يرجع فى أصله إلى الغنوصية المسيحية (Christian Gnosticism) . فها هو الأب كلمنت (Clément) الأسكندرى يقول : « ليس فى الوجود إلا نبى واحد ، وهو الأنسان الذى خلقه الله على صورته والذى تجلى فيه روح القدس والذى يظهر منذ الأزل فى صورة جديدة فى كل زمان » .

وقد ظهرت هذه النظرية بصور متعددة فى الأسلام ، أهمها نظرية الاسماعيلية الباطنية والقرامطة فى « الأمام المعصوم » وأخذها عن الشيعة الصوفية فصبغوها بصبغة خاصة وبنوا عليها نظريتهم فى « القطب » الذى هو منبع العلم الباطنى والروحى — وظهر أثرها بعدهم فى أقوال كثير من المتصوفين أمثال الحسين بن منصور الحلاج ، والغزالى ، وعبد القادر الجيلانى ، ومحي الدين بن عربى . فما كان الشيعة يسمونه « النور المحمدى » سماه الصوفية « بالروح المحمدى » أو « الحقيقة المحمدية » أو « الهوهو » أو القطب أو ما شاكل ذلك ، وقالوا إنه أداة الخلق فى الكون ومنبع العلم الباطنى والوحى ، وأحلوه فى نظرياتهم محل « الكلمة » فى النظريات المسيحية فى طبيعة المسيح .

ولكن يضيق المقام هنا عن أن نشرح بالتفصيل أقوال الشيعة وفرقهم فى هذا الموضوع ، لذلك سنكتفى بما أوردناه من الملاحظات عنها فى كلامنا عن نظرية محي الدين التى هى بيت القصيد من هذه المقالة ، آملين أن نعود إلى الكتابة فى هذا الموضوع فى فرصة أخرى .

نظرية محي الدين بن عربى فى « الكلمة »

يستعمل ابن عربى ما يربو على العشرين مصطلحاً ليدل بها على حقيقة

واحدة أو معنى واحد يصح أن نسميه « الكلمة » [1]، وربما يرجع السر في هذه الكثرة الغريبة فى الأسماء التى تشير كلها إلى شىء واحد إلى أمرين أولهما أن ابن عربى قد استمد نظريته فى « الكلمة » من مصادر متعددة كما سنرى وحافظ بقدر المستطاع على المصطلحات التى استعملها أهل هذه المصادر . والناظر فى مجموعة الأسماء الواردة فى أسفل هذه الصفحة لا يعجزه أن يرى أن بعضها مأخوذ من كلام المتكلمين والبعض الآخر من الفلسفة الأفلاطونية الجديدة ، والبعض من القرآن وهكذا . الأمر الثانى أن مذهبه فى وحدة الوجود (Panthéism) يسيغ له أن يطلق اسم أى شىء على الحقيقة الوجودية الواحدة إذ هى كل شىء وكل شىء هى والكل فى واحد والواحد فى الكل أو هو الكل . وعلى ذلك فهذه الأسماء المختلفة إنما تعبر عن وجوه خاصة من وجوه هذه الحقيقة الواحدة ، والحقيقة الواحدة منظوراً إليها من هذه النواحى المختلفة هى كل ما يعنيه ابن عربى « بالكلمة » .

و « الكلمة » كما يفهمها هو يمكن أن ينظر إليها من جهات متعددة ؛ فهى من الناحية الميتافيزيقية البحتة تساوى « العقل الأول » (كما يفهمه أفلوطين) أو العقل الكلى (كما يفهمه الرواقيون) . وربما كانت أشبه بالثانى منها بالأول — لأن ابن عربى إنما يقصد « بالكلمة » القوة العاقلة السارية فى جميع أنحاء الكون — لا قوة عاقلة لأله مختلف عن الكون لا اتصال له به . أما من الناحية الصوفية فيطلق ابن عربى على « الكلمة » طائفة أخرى من الأسماء منها « الحقيقة المحمدية » و « روح الخاتم » (أى خاتم النبيين وهو محمد عليه السلام) و « القطب » وغير ذلك . وأهم وظيفة « للكلمة »

---

(١) من هذه المصطلحات :

الحقيقة المحمدية	والقلم الأعلى	والحق المخلوق به
وحقيقة الحقائق	والخليفة	والهيولى
وروح محمد	والأنسان الكامل	والروح
والعقل الأول (Nous)	وآدم الحقيقى	والقطب
والعرش	وأصل العالم	وعبد الجامع الخ الخ
والروح الأعظم	والبرزخ	
	وفلك الحياة	

من هذه الناحية هى أنها الأصل الذى يستمد منه كل علم إلهى باطنى وأنها منبع الوحى والالهام ، ولذلك يطلق عليها ابن عربى أحياناً اسم « مشكاة خاتم الرسل » التى محلها سر القلب من كل متصوف[1]. ومن ناحية علاقة « الكلمة » بالانسان يسميها ابن عربى « آدم » و « الحقيقة الانسانية » و « الانسان الكامل » — ومن ناحية اتصالها بالعالم بأكمله يسميها « حقيقة الحقائق »[2]؛ ومن ناحية اعتبارها سجلا أحصى فيه كل شيء يسميها « الكتاب » و « القلم الأعلى » ؛ وباعتبارها أصلا لكل موجود يسميها الهيولى أو المادة الأولى وهكذا .

وسيتبين للقارىء أن لابن عربى نظرية كاملة فى « الكلمة » جديرة بأن تنسب اليه بالرغم من أنه جمع كثيراً من عناصرها من نظريات فى « الكلمة » سابقة ؛ وسيتبين أن لنظريته خصائص وميزات لا توجد فى غيرها ، وأن لها أهميتها الخاصة بالنسبة إلى مذهبه الفلسفى العام لأنها تفسر لنا بعض نواحى تلك الحقيقة الواحدة الكلية التى هى موضوع فلسفته . فالحقيقة واحدة سواء أكانت حقيقة الحقائق أو الحقيقة الانسانية أو الحقيقة المحمدية ، وهى هى الذات الالهية والعالم ، وليست هذه كلها سوى اعتبارات ونسب وإضافات .

لهذا كان من أكبر الخطر أن ينسى الانسان أن ابن عربى من أتباع مذهب وحدة الوجود فيضل فى فهم فلسفته ويعتبر هذه المصطلحات دلالات على حقائق مختلفة بدلا من أنها دلالات على نواح مختلفة لحقيقة واحدة .

(١) الناحية الميتافيزيقية لنظرية ابن عربى فى « الكلمة » أو « الكلمة » كمبدأ للتكوين والحياة والتدبير فى الكون[3] :

يقول ابن عربى إن متعلق العلم البشرى لايخلو عن أن يكون أحد أمور ثلاثة : فهو إما واجب الوجود الذى وجوده من ذاته والذى هو أصل كل

---

(١) ويسميها عبد الكريم الجيلى الذى يعد من أكبر أتباع ابن عربى « الروح المخلوق » يقابلها بالروح غير المخلوق الذى هو روح القدس — ويستشهد على قوله بالآية « فاذا سويته ونفخت فيه من روحى » سورة الحجر آية ٢٩

(٢) راجع كتاب عقلة المستوفز لابن عربى : نشرة نيبرغ Nyberg ص ٤٢ — ٤٣

(٣) بحث ابن عربى بعض وجوه هذه المسألة فى كتابيه إنشاء الدوائر وعقلة المستوفز اللذين نشرهما الأستاذ نيبرغ ص ١٢ وما يليها . وفى الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥١ وما يليها .

وجود — أو ممكن الوجود الذى وجوده من واجب الوجود والذى هو باعتبار عينه عدم محض وهذا هو العالم — وإما وجود هو فى الحقيقة لا بالموجود ولا بالمعدوم ، ولا هو بالقديم ولا بالحادث ، بل هو قديم مع القديم وحادث مع الحادث ، وهو متقدم على العالم بالمرتبة لا بالزمان — وهذا الوجود هو « حقيقة الحقائق »[1] التى هى باطن الألوهية والتى الألوهية ظاهرها . فهى مثال المثل والجنس الأعلى لجميع الموجودات ، والعقل الأول الجامع لكل شىء ، والموجود الذى وسع كل شىء فى عالم المحسوس والمعقول : ولا توصف « حقيقة الحقائق » بأنها كل أو جزء من كل ، ولا بأنها تقبل زيادة ولا نقصاً ، ولا تقبل التعريف ولا التحديد — وهى من الأشياء بمثابة المادة الأولى أو الهيولى [2] التى تتكثر بتكثر الموجودات ولكنها لا تتكثر (إلا فى نظر العقل) : إذا شئت فقل هى الله أو العالم ، وإن شئت فقل ليست هى الله ولا العالم : عنها صدر العالم وظهر كما يصدر الجزئى عن الكلى ، وحوت جميع الحقائق الكونية وهى فى نفسها حقيقة واحدة : هى أقرب الأشياء إلى علم الله ، وعلم الله بها من ذاتها لأنها هى العقل الالهى ، أو إن شئت فقل هى العلم الالهى ولكن بمعنى أنها العلم والعالم والمعلوم أو العقل والعاقل والمعقول . فهى العالم العقلى المثالى الذى هو أصل العالم المحسوس .

وعلى هذا فحقيقة الحقائق عند ابن عربى هى مظهر من مظاهر الله أو صورة من صوره إلا أنها منه بمنزلة ما هو بالفعل مما هو بالقوة — أو هى الحق متجلياً — لا فى زمان معين ولا مكان — بنفسه فى نفسه فى صور العالم :

---

(١) وهو اصطلاح يظهر أن ابن عربى أخذه عن (Origen) الذى يسمى « الكلمة » " Idea Ideon " . ومن الغريب أيضا أن الحلاج يستعمل اصطلاحاً آخر قريباً منه وهو « حقيقة الحقيقة » (طواسين ص ١٦ ، ١٩ ، ٢٥) غير أن الفرق بين الحلاج وابن عربى أن الحلاج يقصد باصطلاحه الله نفسه — أما ابن عربى فيقصد باصطلاحه مظهراً خاصاً أو مجلى من مجالى الحق أى أنه يستعمله كمرادف للعقل عند أرسطو .

(٢) فهى أشبه بالمادة الأولى التى تكلم عنها أفلوطين (Plotinus) وقال أنها « القابلة لجميع الصور المختلفة فى عالم الوجود » " The recepient of formal diversities in the world of being " Enn. II' 4, 2 ويسميها ابن عربى احياناً بالهباء ولكنه لا يعنى به جوهراً مادياً له أبعاد — بل تلك المادة الروحية أو العالم الروحانى .

أو هى العقل الالهى الجامع للحقائق الالهية جميعها ، والذى هو عين الذات لا غيرها . وتتجلى حقيقة الحقائق هذه فى كل ما له وجود فى العالم الخارجى الذى يظهر كمالاتها : فهى في نفسها كمال محض . والعالم الخارجى الذى هو صورتها الظاهرة كامل كذلك . وليس فى الامكان أبدع مما كان[1]. غير أن ذلك الكمال لا يظهر فى العالم فى جملته ولا فى وحدته ؛ وإنما تمثله نواحى العالم المختلفة تمثيلا ، وليس فى الوجود ما يظهر فيه ذلك الكمال برمته وبوحدته سوى الانسان — الانسان الكامل .

ويعزو ابن عربى إلى « حقيقة الحقائق » قوة الخلق[2] التى يقول إنها أشبه الأشياء بقوة الارادة عند الانسان لأنه يقول إن نسبة « حقيقة الحقائق » إلى الأعيان الثابتة للموجودات أشبه شىء بنسبة عقولنا إلى حالاتنا الارادية — وينسب إليها كذلك قوة العلم والادراك إذ بها لا بذاته يعقل الحق نفسه ، وهى عبارة نجد أصلها فى قول أفلوطين : « إن الذى يعقل نفسه إنما هو العقل لا الواحد (الله) »[3]، ويعتقد ابن عربى أن هذا العقل (أو حقيقة الحقائق) قد بلغ أقصى كماله فى الانسان الكامل الذى تحققت بوجوده الغاية من الخلق — وهذه الغاية هى أن يعرف الحق وتدرك كمالاته[4] ولا يعرف الحق نفسه بنفسه ولا يدرك كمالاته فى ذاته ، بل يعرف نفسه ويدرك كمالاته فى صورة الانسان الكامل الجامع لحقائق الكون وجميع معانى الكمال فى نفسه كما سنرى .

فحقيقة الحقائق بهذا المعنى (أو العقل الأول — أو العقل الالهى الخ) أول تجل للحق بعد مرتبة التنزيه المطلق ، وأول صورة ظهر فيها الحق وخاطب نفسه بنفسه كما أشار إليه الحديث القدسى قائلا : « ما خلقت خلقاً أعز على منك — بك أعطى وبك آخذ وبك أعاقب وبك أثيب الخ »[5] .

---

(١) ويظهر أن ابن عربى هنا يردد قول أفلوطين مرة أخرى فى العبارة المأثورة عنه حيث يقول : « أى صورة للألوهية أجمل من هذا العالم (المحسوس) غير صورة ذلك العالم (المعقول) What more beautiful image of the Divine could there be than this world except the world yonder' " ? Christirn Mysticism by Dean Inge p. 93.

(٢) ويعنى بالخلق الاظهار (لا الاحداث من العدم) أى خروج ما بالقوة إلى ما بالفعل

(٣) "To think itself belongs to the mind not to the One" Enn. v. 1, 9.

(٤) إشارة إلى الحديث « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى » .

(٥) ذكر ابن عربى هذا الحديث فى تفسيره للقرآن ج ١ س ٦ .

هذه هى الناحية الميتافيزيقية من نظرية ابن عربى فى «الكلمة» ذكرناها إجمالا، أما بعض تفصيلاتها فسنذكرها عند المناسبات فى الكلام عن النواحى الأخرى منها — ولعل الأشكال الأربعة الآتية تساعد على توضيح هذا الجزء من النظرية وتبين منزلة « حقيقة الحقائق » من فلسفة ابن عربى العامة .

(١) الذات الالهية — العقل الكلى

(١) يوضح العلاقة بين الذات الالهية المنزهة والعقل الكلى السارى فى الكون .

(٢) العقل الكلى — حقيقة الحقائق

(٢) يوضح العلاقة بين العقل الكلي ومايحتوى عليه من الحقائق التى هى أصول الأشياء وهذه حضرة تجلى الذات لنفسها فى نفسها فى صورة العقل.

(٣) حقيقة الحقائق — الانسان الكامل

(٣) يوضح العلاقة « بين حقيقة الحقائق » والانسان الكامل الذى هو مركز العلم والادراك من العقل الالهى .

(٤) العالم الخارجى — حقيقة الحقائق

(٤) يوضح العلاقة بين العالم الخارجى وحقيقة الحقائق. يقول ابن عربى للذات نحو العالم الخارجى التفاتة واحدة (علاقة واحدة) ولكن لحقيقة الحقائق نحو العالم التفاتات (علاقات) بقدر ما فى العالم من كائنات[1] .

ومن هنا يتبين أن هذا الجزء من نظرية ابن عربى فى « الكلمة » مزيج من نظرية الرواقيين فى العقل الكلى ونظرية أفلاطون فى المثل ؛ فهو يأخذ نظرية الرواقيين ويجردها من ماديتها ويحاول التوفيق بينها وبين النظرية الأفلاطونية القائلة بأن ما فى الوجود الخارجى ليس إلا صوراً للمثل التى فى العالم العقلى : فنظريته من هذه الناحية أقرب إلى نظرية أفلاطون فى « الخير » (the good) .

(ب) الناحية التصوفية من نظرية ابن عربى :

ليس « للكلمة » وظيفة الادراك والخلق والتدبير فحسب ، بل لها وظيفة أخرى هى إضافة العلم الالهى والمعرفة الباطنية — أو بعبارة أخرى هى مصدر كل وحى وكل إلهام وكشف للأنبياء والأولياء على السواء ،

---

(١) كتب ابن عربى التى نشرها نيبرغ ص ٨٢

ويسميها ابن عربى هنا « بالحقيقة المحمدية » كما سماها هنالك « بحقيقة الحقائق » . وهو لايعنى « بالحقيقة المحمدية » أو « حقيقة محمد » أو نور محمد (كما سماه الشيعة) محمداً النبى صلى الله عليه وسلم بل الروح الذى محمد النبى وغيره من الأنبياء والأولياء صور لها . والفرق بين « الحقيقة المحمدية » و « الصورة المحمدية » كما يقول القاشانى فى شرحه على الفصوص هو أن « الحقيقة المحمدية » عين الذات الأحدية من حيث كونها متعينة بالتعين الأول — فى حين أن الصورة المحمدية هى الجامعة للحضرة الأحدية الذاتية والواحدية الاسمائية وجميع المراتب « الامكانية » [1] . ولم يكن ابن عربى أول من قال بأن « الحقيقة المحمدية » هى منبع الوحى والعلم الباطنى فقد سبقه إلى ذلك الشيعة وكثيرون من الصوفيين كما قدمنا ، ولكنهم لم يصوغوا أقوالهم فى ذلك القالب الفلسفى الذى نراه فى كتبه هو. أما « الحقيقة المحمدية » فليست عنده سوى العقل الأول أو العقل الكلى المتجلى فى أكمل مظاهره فى طبقة الأنبياء والأولياء الذين يدخلهم تحت ما يسميه « بالانسان الكامل » — وعليه « فالحقيقة المحمدية » تساوى « القطب » عند الصوفية والامام المعصوم عند الاسماعيلية والقرامطة — أى أنه إنما يريد بها المحور الذى يدور عليه العالم الروحانى .

علاقة الحقيقة المحمدية (القطب) ببقية الأنبياء والأولياء :

يبحث ابن عربى هذا الموضوع بحثا وافياً فى كتابه « فصوص الحكم » فهو يسمى كل نبى من الأنبياء « كلمة » فيقول مثلا « فص حكمة إلهية فى « كلمة » آدمية » و « فص حكمة سبوحية فى كلمة نوحية » و « فص حكمة علية فى كلمة إسماعيلية » وهكذا ؛ ويطلق اسم الكلم (جمع كلمة) على الأنبياء فى مطلع الفصوص حيث يقول. « الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم » ثم يشير إلى الحقيقة المحمدية وأنها أصل كل وحى وعلم فى قوله : « وصلى الله على ممدّ الهمم من خزائن الجود والكرم » . ولكنه لا يطلق اسم « الكلمة » (بالألف واللام) إلا على « الحقيقة المحمدية » .

---

(١) شرح القاشانى على الفصوص . القاهرة سنة ١٣٠٩ ص ٤٣٠

والحق أنه يطلق لفظة « كلمة » على كل موجود من الموجودات من حيث أنه مجلى من مجالى « الكلمة » الكلية الجامعة (العقل الالهى أو حقيقة الحقائق) — لأن الكون فى نظره مجموعة كائنات ناطقة — ويستشهد على ذلك بقوله تعالى : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمـات ربى ولو جئنا بمثله مدداً »[1] ولكنه يختص باسم الكلمة عادة الأنبياء والأولياء دون غيرهم لأنهم مظاهر لذلك العقل أكمل وأجمع من غيرهم . أما العلاقة بين محمد (الحقيقة المحمدية) وغيره من الأنبياء فهى أشبه بالعلاقة بين الكل والجزء — لأنه يجمع فى نفسه ما تجلى فيهم جميعاً من الكمالات والصفات . زد على ذلك أنه لا يعنى « بالصورة المحمدية » محمداً النبي عليه السلام وإنمـا يستعملها كرمز للصورة الآدمية — الناسوت — وعلى ذلك تكون الحقيقة المحمدية هى باطن الناسوت أو اللاهوت : ومن هنا نفهم سبب تسميته الحقيقة المحمدية « بآدم الحقيقى » الذى خلقه الله فى صورته[2] .

وربمـا كان السبب فى أن ابن عربى يسمى الأنبياء — بل كل الموجودات « كلمـات »[3] أحد أمور ثلاثة :

(١) إما أن الفلاسفة الاسلاميين (ومنهم ابن عربى) أخذوا الاصطلاح عن المدرسة الأفلاطونية الجديدة فى الاسكندرية وعن فلاسفة اليهود والمسيحيين وشراحهم .

(٢) أو أنهم استعملوا كلمة التكوين « كن » مكان الكائنات استعمال السبب مكان المسبب فسموا كل كائن بالكلمة .

---

(١) قرآن سورة ١٨ آية ٩٨ : راجع الفصوص ص ٢٧٠

(٢) والتفرقة بين اللاهوت والناسوت فكرة أخذها ابن العربى عن الحلاج .

(٣) وهى تسمية وردت فى القرآن فى حق عيسى عليه السلام فى قوله تعالى « إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » — فاستعملت « الكلمة » كمـا الروح — وقد وردت فى القرآن أيضاً إشارة الى أن كل روح « كلمة » فى قوله تعالى « قل الروح من أمر ربى » والأمر « كلمته » وإشارة إلى أن المخلوقات كلها « كلمات » الله فى قوله تعالى : « قل لو كان البحر مداداً « لكلمات » ربى الخ » .

(٣) أو كما يقول القاشانى : إن الكائنات سميت « بالكلمات »، لأن نسبتها إلى الذات الالهية كنسبة الحروف والكلمات إلى النّفَس الانسانى . ولما كانت الكائنات صادرة عن النفس الالهى المعبر عنه بالنفخ فى قوله تعالى : «فنفخنا فيه من روحنا» وقوله: « فنفخت فيه من روحى » كانت أولى بأن تسمى كلمات[1] و كما أن الكلمات المؤلفة من حروف ومقاطع رموز ودلالات على أصلها الذى هو النّفَس ، كذلك الوجودات الكونية (الكلمات) رموز ودلالات على أصلها الذى هو الحق — وكذلك الأنبياء والأولياء رموز ودلالات على أصلها الذى هو « الحقيقة المحمدية » .

هذه احتمالات ثلاثة فى أصل « الكلمة » ولكننى أميل إلى الاحتمال الأول وهو أن هذا الاصطلاح تسرب إلى المسلمين من جيرانهم أو مواطنيهم من اليهود والنصارى الذين استعملوه .

هذا وقد سبقت الاشارة إلى أن ابن عربى يعتبر « الحقيقة المحمدية » الأصل الذى يأخذ عنه الأنبياء والأولياء[2] الذين يسميهم « الكلمات » و « الكلم » (Verba Dei) والمنبع الذى يستمد منه كل ذى نطق نطقه : لذلك يفسر قول النبى صلى الله عليه وسلم : « أوتيت جوامع الكلم » تفسيراً يتمشى مع هذا الرأى فيفهم من الكلم (Logoi) الأنبياء والأولياء ، ومن جوامع الكلم الحقيقة المحمدية التى نتكلم عنها . وقد ذكرنا كذلك أن « كلمنت » الأب الاسكندرى قد سبق ابن عربى إلى هذا المعنى وأن « فيلو » اليهودى قد سبق الاثنين حيث سمي « الكلمة » بالكاهن الأعظم (High Priest) .

وإذا رجعنا إلى فصوص الحكم لابن عربى وجدنا أن من أهم أغراضه شرح العلاقة بين كل « كلمة » (نبى) والأصل الذى يستمد منه علمه (وذلك الأصل هو « الكلمة » أو الحقيقة المحمدية) فهو يفسر نوع ذلك العلم الذى

---

(١) شرح القاشانى على الفصوص ص ٢٧٥

(٢) راجع الفصوص ص ٩ ، ٥١ ، ٥٤ ، ٦٠ الخ . أنظر مثلا قوله فى الفصوص ص ٥٤ حيث يقول: « فكل نبى من لدن آدم إلى آخر نبى مامنهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين وإن تأخرت طينته فى الوجود فانه بحقيقته موجود » .

يسميه بالحكمة والاسم الالهى الغالب على كل نبي ، لأن كل نبى تحت تأثير اسم إلهي خاص إلا محمداً عليه السلام فانه تحت تأثير الأسماء الالهية جميعها[(١)] ويرجع جميع أنواع العلم الباطن إلى نوع واحد مصدره ذلك النور المحمدى : فلو ورث ولى من الأولياء علم الباطن من نبي من الأنبياء مثل موسى وعيسى عليهما السلام فانه لا يرث مثل هذا العلم مباشرة ، بل بواسطة «النور المحمدى» ، وهذا هو السر فى أن ابن عربي يقول إن الولاية المحمدية تشبه النبوة [(٢)] لأن كلا من الولى المحمدى والنبى يأخذ علمه من منبع واحد .

لهذا كله كان محمد عليه السلام فذاً بين الأنبياء وكانت « حكمته » فردية لا نظير لها ، وكان موجوداً لا يضاهيه موجود آخر — وليس فوقه سوى الذات الأحدية الالهية . ولكن ابن عربي ينظر أحياناً إلى « الحقيقة المحمدية » نظرته إلى « حقيقة الحقائق » فيسميها « البرزخ » بين الله والعالم والواسطة بين القديم والحادث أو بين واجب الوجود وممكن الوجود أو بين الفاعل والمنفعل وهكذا .

وإننا إذا فهمنا الحقيقة المحمدية (أو النور المحمدى) بهذه الصورة التى يصورها بها ابن عربي كان أهم وظائفها ما يأتى :

الأول : أنها مصدر كل علم باطنى تصوفى وغير تصوفى إذ هى الروح الممد لجميع الأنبياء والأولياء وبواسطتها يشرق نور العلم الالهى فى قلوب من يمنحهم الله ذلك العلم — ففى قلب كل نبى وكل ولى من مشكاتها شعاع وهى مصدر الاشعاع الدائم الأبدى الأزلي ، فهى القوة الروحية أو الناطقة السارية فى الكون بأسره ، إليها ينظر كل صوفى فى أعماق قلبه وعنها يبحث ، وغايته من رحلته الطويلة فى طريقه الصعب الشاق أن يحقق وحدته الذاتية معها . وهذا هو عين الوصول وهذا هو عين القرب وفى هذا السعادة التامة والنعيم الذى ليس فوقه نعيم [(٣)] .

---

(١) والحق أن ابن عربى يقول إن كل ذى نطق (وما فى الكون إلا ما له نطق) — سواء أكان نبياً أو ولياً أو لم يكن — تحت تأثير اسم من الأسماء الالهية وأن علم كل منهم متأثر بذلك الاسم : راجع الفتوحات ج ٤ ص ٢٧٩ س ١٤ من الأسفل .

(٢) ويستدل بالأثر القائل « علماء أمتى كأنبياء بنى اسرائيل » .

(٣) راجع الفتوحات ج ٣ ص ١٨٣

« والحقيقة المحمدية» على هذا أشبه شيء « بالقطب » أو الامام المعصوم (في مذهب الاسماعيلية) الذى يتجلي في كل زمان في صورة قطب ذلك الزمان : إلا أن ابن عربي يختلف عن الاسماعيلية في أنه لا يقول بعصمة الامام الظاهر — أى أنه يجوز الخطأ والزلل على كل نبي وولي في الأحكام — أما الامام الباطن (أو القطب أو الحقيقة المحمدية) فهو معصوم على الدوام.

الثانى : أن « الحقيقة المحمدية » من حيث ما هى عين « حقيقة الحقائق » علة العالم وسبب خلقه لأنها أيضاً عين « الروح » أوهي روح القدس المشار إليه في قوله تعالى : « إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه »[1] فان ابن عربي يقول : إن « الملقي » المشار إليه في الآية هو على الحقيقة محمد[2] — لا ، بل هو الملقى لجميع « الكلمات » بواسطة أو بغير واسطة لأنه هو « القلم الأعلى »[3] (والقلم الأعلى عنده = الروح الكلى أو روح القدس) ويسميها كذلك « الحق المخلوق به » وهو اصطلاح أخذه عن أبي الحكم بن برجان الصوفي الأندلسي[4] .

ثالثاً : أنها الروح الحافظة للعالم والمهيمنة عليه [5] .

(ج) الناحية الثالثة من نظرية ابن عربي : « الكلمة » بمعنى « الانسان الكامل » .

يستعمل ابن عربي كلمة « الانسان الكامل » في معنى فلسفي خاص ، إذ الكمال عنده الوجود بأوسع معانيه ، والكامل هو ما تحققت فيه معاني الوجود وصفاته سواء كانت خيراً أو شراً — أو كما يقول هو : كمال الشيء متوقف على عدد الصفات الالهية التى تتجلى فيه أو في استطاعته أن تتجلي فيه ، ويتبين من هذا أنه لا يستعمل الكلمة في معناها الأخلاقي مطلقاً .

---

(١) قرآن سورة ٤ آية ١٦٩

(٢) راجع الفتوحات ج ١ ص ١٠٩ س ١٤

(٣) راجع الفتوحات ج ١ ص ١٠٩ س ١٤ و ص ١٢١ والفتوحات ج ٣ ص ٥٨٠ وقارن ذلك بالفتوحات ج ٣ ص ١٠١ س ١٢ من الأسفل .

(٤) راجع الفتوحات ج ٢ ص ٧٩

(٥) راجع الفتوحات ج ١ ص ٩٩ س ١٠

وأكمل الموجودات على الأطلاق هو « الحق » ، وأكمل مظهر للحق هو « الانسان الكامل » الذى خلقه الحق على صورته .

وقد سبقت الاشارة عند كلامنا عن نظرية الأشاعرة فى « الكلمة » إلى التفرقة التي وضعوها بين كلام الله القديم الذى لم يزل ولم يبرح ذاته تعالى وكلام الله الظاهر الذى هو الدلالة على الكلام القديم ؛ وسبق أيضاً أن قلنا إن أول من ذهب إلى هذه التفرقة بين نوعى « الكلام » أو « الكلمة » هم الرواقيون الذين تكلموا عن العقل الكامن (Logos Endiathetos) والعقل الظاهر (Logos Prophorikos) : وها نحن نرى هذه التفرقة تظهر مرة أخرى في الفلسفة الاسلامية فى نظرية ابن عربى التى نحن بصدد شرحها : إلا أن ابن عربى كان أقرب إلى الرواقيين فى نظريته وأعمق فى النظر الفلسفى من الأشاعرة . فما سماه الرواقيون بالعقل الكامن أو العقل بالقوة هو بعينه ماسماه ابن عربى بحقيقة الحقائق (أو الحقيقة المحمدية) وماسموه هم بالعقل الظاهر أو العقل بالفعل هو بعينه ماسماه « بالانسان الكامل » : لأن العقل الباطن السارى فى جميع أنحاء الكون الذى سماه ابن عربى تارة بحقيقة الحقائق ، وطوراً بالحقيقة المحمدية ، لا يظهر — كما أسلفنا — فى جميع المخلوقات بدرجة واحدة ، وليس فى الوجود ما هو مظهر له فى أعلى درجاته سوى « الانسان الكامل » الذى استحق من أجل كماله الوجودى أن يسمى بالخليفة ، و « بالصورة » و « بالكون الجامع » وبالمرآة التي تنعكس عليها كمالات الحق وصفاته .

ولقد بلغت الجرأة بابن عربى إلى حد أنه أجاز إطلاق اسم « الله » على الانسان الكامل فى قوله : « فما قال أحد من خلق الله أنا الله إلا اثنين الواحد الله المرقوم بالقرطاس إذا نطق يقول أنا الله . . . . . . والعبد الكامل (الانسان الكامل) الذى الحق لسانه وسمعه وبصره يقول أنا الله كأبى يزيد الذى حكى عنه أنه قال أنا الله: وماعدا هذين فلا يقول أنا الله وإنما يقول الاسم الخاص له » [1] .

---

(١) راجع الفتوحات المكية ح ٤ ص ١٣

أماعن « الانسان الكامل » الذى هو الكون الجامع المظهر لجميع الصفات الالهية فيقول فى مطلع الفصوص : « لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لا يبلغها الاحصاء أن يرى أعيانها ، وإن شئت قلت أن يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله ، لكونه متصفاً بالوجود ، ويظهر به سره إليه ، فأن رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهى مثل رؤية نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرآة . . . . . وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه ، وكان كمرآة غير مجلوة . . . . فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم فكان آدم (الانسان من حيث هو وخاصة الانسان الكامل) عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة ، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التى هى صورة العالم المعبر عنه فى اصطلاح القوم « بالانسان الكبير » . . . . وأن فيها (فى النشأة الانسانية) فيما تزعم الأهلية لكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله لما عندها من الجمعية الالهية بين ما يرجع من ذلك إلى الجناب الالهى وإلى جانب حقيقة الحقائق ، وفى هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف ، إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التى حصرت قوابل العالم أعلاه وأسفله [1] .

فى هذه الجملة العجيبة نرى وصفاً كاملاً لما يعنيه ابن عربى بالانسان الكامل أو آدم الحقيقى الذى جمع فى عين واحدة — كما يقول — الحضرة الالهية بكامل صفاتها وحضرة حقيقة الحقائق وحضرة العالم الطبيعى بما له من روح وعقل وجسم : فروحه صورة مصغرة من روح الله وعقله صورة مصغرة من العقل الكلى (حقيقة الحقائق) وجسمه صورة مصغرة من عالم الطبيعة [2] ولكن سبق ابن عربى إلى القول بمثل هذا الحلاج الذى ربما

(١) فصوص الحكم ص ١٢ — ١٧

(٢) وإلى ذلك يشير ابن عربى فى أبيات له :

سر الوجود الكبير هذا الوجود الصغير
لولاه ما قال أنى أنا الكبير القدير
لا يحجبنك حدوثى ولا الفنا والنشور
فأننى إن تأملتنى المحيط الكبير
فالقديم بذاتى والجديد ظهور

راجع ما يقوله ابن عربى فى المقارنة بين العالم الصغير والعالم الكبير فى التدبيرات الالهية .

كان أول مسلم فهم الأثر اليهودى [1] القائل : (خلق الله آدم على صورته) وأوله بهذا المعنى . ولا ندرى كيف وصل إلى الحلاج العلم بمثل هذا التأويل ولكنه كان لا شك متأثراً بمذهب المسيحيين فى الحلول من جهة وبنظرية « فيلو » فى « الكلمة » من جهة أخرى .

ولكى نرى أثر الحلاج فى ابن عربى في هذا الموضوع لا بد لنا أن نقارن عبارة الفصوص السابقة بما يقوله الحلاج فى وصف « الهوهو » الذى خلقه الله على صورته وخاطبه في الأزل قبل أن يوجد الخلق ، والذى يشير الحلاج إليه في أبياته المشهورة التى يقول فيها :

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً ... فى صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب [2]

غير أن نظرية الحلاج نظرية « حلول » (incarnation) ونظرية ابن عربى نظرية وحدة وجود (Pantheism) وسنشرح الفرق بينهما بالتفصيل فيما سيأتي .

وغني عن البيان أن المراد « بالانسان الكامل » ليس مجرد الصورة الانسانية أو ما يسميه ابن عربى بالانسان الحيوانى ، بل الانسان من حيث ما هو إنسان ، أى الانسان الناطق الظاهر فى أكمل صوره فى الأنبياء والأولياء . ولكن دعنا نشرح بالتفصيل ما يقصده ابن عربى (أو عبد الكريم الجيلى الذى كان من أكبر أتباعه فى هذا الموضوع) من كمال الانسان الكامل ومن أى شيء يتألف ذلك الكمال . من الواضح أن ابن عربى والجيلى يخلطان بين نظريتين مختلفتين أو على الأقل يترددان بينهما : النظرية الفلسفية وهى أن الانسان (الجنس البشرى) أكمل مخلوق فى الوجود ، تتجلى فيه الصفات الالهية جميعها ؛ وأن فى الانسان الكامل وحده وبواسطته تظهر الكمالات الالهية مجتمعة وهذا هو مفهوم عبارة الفصوص التى ذكرناها

---

(١) وإن كان جمهور المسلمين على أنه حديث .

(٢) طواسين الحلاج ص ١٣٠

والنظرية الصوفية وهي أن العارفين الذين يطلق عليهم ابن عربى اسم « الانسان الكامل » يدركون ذوقاً فى منزلة من منازل كشفهم وحدتهم الذاتية بالحق ويتحققون من هذا فيصلون إلى كمال المعرفة بأنفسهم وبالله ؛ إذ لا يعرف الله سوى الانسان الكامل الذى يعرف نفسه — لا بل الله هو الذى يعرف نفسه بنفسه فى الانسان الكامل — هذه هى نظرية ابن عربى والجيلى كليهما . فهل الانسان الكامل إذن كامل فى وجوده (وهو الرأى الأول) أو كامل فى معرفته (وهو الرأى الثانى) أو فى الاثنين معاً ؟ بعبارة أخرى : هل « الانسان الكامل » كامل بالفعل أو على الأقل بالأهلية والاستعداد بمعنى أنه تتمثل فيه الجمعية الالهية وحقيقة الحقائق والعالم الطبيعى — أى هل هو كامل لأنه صورة كاملة من الله — أم هل يكتسب كماله من تحققه (فى حالة كشفه) من أنه متحد مع الله اتحاداً ذاتياً ؟

لا شك أن ابن عربى قصد المعنيين معاً وإن لم يصرح بذلك بالفعل : لأنه لو قصد المعنى الأول فحسب لكان كل إنسان على نظريته « إنساناً كاملا » والواقع أن كل إنسان فى نظره « إنسان كامل » لكن بالقوة ؛ أما الكامل بالفعل فهو ما تحقق فيه المعنيان معاً ؛ وهذا لا يتوفر إلا لبعض أفراد الانسان فقط . والنتيجة المباشرة لهذه المقدمات هى أن الانسان الكامل فى نظر ابن عربى لا بد أن يكون متصوفاً — وهذا بالفعل ما يرمى إليه ؛ غير أننا يجب ألا يفوتنا أنه ليس للتصوف معنى عنده سوى تحقق الصوفى من وحدته الذاتية بالحق .

(د) « الإنسان الكامل » علة العالم وسبب وجوده :

يجب أن نقرر هنا بادئ بدء أن ابن عربي لا يستعمل الخلق والايجاد بمعناهما المألوف أى بمعنى إحداث الشيء بعد إن لم يكن ، وإنما يستعملها بمعنى ظهور الشيء فى صورة ما بعد أن كان فى صورة أخرى . فخلق العالم على هذا معناه ظهوره فى الصورة التى هو عليها من الذات الواحدة التى هى مبدؤه وغايته .

ويرجع ابن عربى سر خلق العالم (بهذا المعنى) إلى حب الذات الالهية وشوقها إلى الظهور لكى تعرف وتتجلى كمالاتها — وهو (كبقية الصوفية)

يستند في قوله هذا إلى الحديث « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني » . من أجل هذا الحب وهذا الشوق ظهر الحق في صورة العالم — ولكن العالم لا يمثل كمال الحق ولا جماله إلا تمثيلا جزئياً ، لأن في كل ناحية من نواحيه تتجلى صفة أو صفتان من صفات الحق ، لذلك كان لابد من كون جامع تتجلى فيه الصفات والكمالات الالهية فتمثلها تمثيلا كلياً ، وهذا الكون الجامع هو « الانسان الكامل » الذي يعرف الحق ، بل الحق يعرف نفسه به « إذ هو للحق بمنزلة إنسان العين من العين »[1] وهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم ، « وبه نظر الحق إلى عباده فرحمهم » (والرحمة في اصطلاح ابن عربي معناها الخلق والايجاد) . هذا هو السر في أنه يقول إن « الانسان الكامل » علة العالم وسببه لأنه الواسطة في خلق العالم وظهوره كما أسلفا ، ولأنه الغاية القصوى من الخلق ، ولأنه بوجود « الانسان الكامل » تتحقق الارادة الالهية من إظهار مخلوق يعرفه حق معرفته ويظهر كمالاته ، ولولا الانسان الكامل لما تحققت هذه الارادة[2] أي لما عرف الحق — لأن الانسان الكامل يعرفه عن طريقين : عن طريق معرفته بنفسه ، إذ الحق متجل فيه تمام التجلي ، وعن طريق معرفته بالعالم إذ الحق متجل في العالم وظاهر بصوره التي لا تحصى ، فهو لذلك يعرف الحق جملة وتفصيلا . ومن أجل ذلك أيضاً يبالغ ابن عربي في تكريم الانسان وتعظيم شأن النشأة الانسانية ، لأنها بكمالها الروحي والنفسي والجسمي صورة الله التي لا ينبغي أن يتولى حل نظامها سواه ، ولأن في حلها حلا لنظام الكون وضياعاً للغاية المقصودة من وجوده . لذلك يجب مراعاة هذه النشأة ، فأن مراعاتها مراعاة للحق[3] . لا ، بل أن مراعاة النشأة الانسانية والشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله — أي إذا تعدى الانسان حدود

---

(١) فصوص ، ص ١٩

(٢) يقول ابن عربي إن هذه الارادة هي « الأمانة » المشار إليها في قوله تعالى : « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان » قرآن ٣٣ آية ٧٢

(٣) راجع الفصوص ، ص ٣٢٤

الله . ولا بأس فى هذا المقام من إيراد ما يذكره ابن عربى فى فضل الانسان عند الله وتعظيم شأنه حيث يقول : « أراد داود عليه السلام بناء بيت المقدس فبناه مراراً ، فكلما فرغ منه تهدم ، فشكا ذلك إلى ربه ، فأوحى الله إليه أن بيتى هذا لا يقوم على يدى من سفك الدماء ، فقال داود : يارب ألم يكن ذلك فى سبيلك ؟ قال : بلى ولكنهم أليسوا عبادى ؟ . . . ألا ترى عدو الدين قد فرض الله فيهم الجزية والصلح إبقاء عليهم . فقال : وإن جنحوا للسلم فاجنح لهـا وتوكل على الله . ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولى الدم أخذ الفدية أو العفو فأن أبى فحينئذ يقتل الخ[1] ألا ترى أن الله عظم قدر الانسان وأعلى شأنه فقال : « ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة[2] » وهذا معناه فى لغة ابن عربى أن الله جمع فى الانسان (الأمر المشار إليه بالتسخير) حقائق العالم بأسره : أعلاه (وهو المشار إليه بالسموات) وأسفله (وهو المشار إليه بالأرض) .

ولا يقتصر ابن عربى على اعتبار الانسان الكامل علة فى وجود العالم وسبباً له ، بل يقول إنه كذلك الحافظ للعالم والمبقى على نظامه ، وها هى عبارته فى الفصوص « فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه « الانسان الكامل » ؛ ألا تراه إذا فك من خزانة الدنيا لم يبق فيه ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختما على خزانة الآخرة ختما أبدياً سرمدياً »[3] ويمكن تفسير هذه الجملة الغريبة بأحد معنيين :

الأول : أنها تفسر لنا جهة أخرى من نظرية ابن عربى التى تعتبر الانسان الكامل علة فى وجود العالم بمعنى أنها تشير إلى أن العلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً ، فأذا وجدت وجد المعلول وإذا عدمت عدم ، وعلى هذا

(١) راجع الفصوص ، ص ٢٢٣
(٢) قرآن س ٣١ آية ١٩
(٣) فصوص ، ص ٢٠

إذا وجد « الانسان الكامل » الذى من أجله ظهر العالم (أو بالأحرى ظهر الحق فى صورة العالم) أى إذا تغيرت الأرادة الالهية فلم يرد الحق أن يعرف ، لوقف تجليه فى صور الموجودات أياً كان نوعها — وهذا معناه فى نظر ابن عربى زوال العالم وفناؤه (إذ العالم فى نظره هومجموع الصور التى تتجلى فيها الذات الالهية) وانتقال الأمر إلى الآخرة (يريد بذلك رجوع الصور الكونية إلى الجوهر الواحد الذي هو الذات) . أي لو زال « الانسان الكامل » وذهبت الغاية من الوجود الظاهرى لعاد ظاهر الحقيقة إلى باطنها : أى لذهب الظاهر وهو العالم وبقى الباطن وهو الذات وهذه هى النتيجة المنطقية لمذهبه .

الثانى : إن « الانسان الكامل » هو الحافظ للعالم والمبقى على نظامه بمعنى أنه قوة كونية تدبر شئون العالم فلها إذاً صفة الخلق والحفظ ، وهذا هو الذى يعنيه ابن عربى أحياناً بقوله إن الصوفى (وهو مثال « للانسان الكامل ») يخلق كذا وكذا . ولكننا يجب أن نفرق بين شيئين كثيراً مايخلط هو بينهما: الأول : العقل الكلى أو الروح الذى يسميه حقيقة الحقائق والعقل الأول الخ وهذا لاشك مبدأ الخلق والحفظ والتدبير فى العالم كما قدمنا . الثانى : الصور التى يتجلى فيها ذلك العقل تمام التجلى ، وهو التى يسميها بالانسان الكامل . لذلك يظهر عند ما يتكلم عن الانسان الكامل بمعنى الحافظ للكون أو المدبر له أنه يعنى بالحافظ والمدبر أحد شيئين : العقل الكلى نفسه : ولكن ليس له أن يسمي العقل الكلى إنساناً كاملا بعد أن قال إن الانسان الكامل صورة خارجية له : أو أنه يعني بالحافظ المدبر الانسان الكامل الذى تحقق فى حالة كشفه من وحدته الذاتية مع الحق : تلك الحال التى يفنى فيها الانسان عن إنيته وفرديته فيدرك ذوقاً أنه والقوة التى تدبر الكون وتحفظه شىء واحد ؛ وهذه هى المنزلة التى بلسان حالها يقول الصوفى تارة « أنا الحق » وطوراً «سبحانى» ويشعر أن كل ما يجرى فى الكون إنما هو بأمره وطوع إرادته.

ويتبين الخلط بين هذين المعنين فى كثيرمن عبارات ابن عربى التى ينسب فيها إلى الانسان الكامل قوة الخلق والابداع : فتراه مثلا يقول : « إنه

أى الانسان الكامل) قد نفخ فى كل صورة خلقها روحاً منه »[1] . ولاشك أن الذى يعنيه هنا إنما هو روح القدس أو الله نفسه لا الانسان الكامل بالمعنى الذى فهمناه .

(هـ) ملاحظات عامة على نظرية ابن عربى والنظريات الأخرى التى سبقته :

سبق أن ذكرنا أن ابن عربى كان أول مسلم وضع نظرية إسلامية كاملة فى «الكلمة» وفصلها تفصيلا فلسفياً محكما . ويكفى للدلالة على هذا أن نقارن الآن بين نظريته والنظريات الأخرى التى أسلفنا شرحها لكى يتبين الفرق بين الاثنين . وسبق أيضاً أن قلنا إنه لم يكن الأول فى وضع مثل هذه النظرية فحسب بل كان الأخير كذلك ، إذ كل من تكلم بعده فى هذا الموضوع عالة عليه فى أفكاره واصطلاحاته .

والآن دعنا ندرس العلاقة بين هذا الفيلسوف ومن تقدمه من الفلاسفة والمتصوفين الأسلاميين وغير الأسلاميين ممن خاضوا فى هذه المسألة أو أشاروا إليها إشارة ولم يكن لهم فيها رأى خاص : فنبدأ أولا بالحلاج . للحلاج أثر ليس بالقليل فى فلسفة ابن عربى العامة وفى فلسفته فى « الكلمة » بوجه خاص : فانه لا شك قد مهد السبيل لابن عربى للوصول إلى نظريته التى شرحناها . وقد كان الحلاج من أوائل المسلمين الذين تضمنت عباراتهم معانى خاصة تصلح لأن تكون بذوراً لنظرية إسلامية فى « الكلمة » وكان كذلك من أوائل من أفاضوا فى القول بألوهية محمد عليه السلام وبأزلية[2] يقول هذا الصوفى : « ليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم (محمد) . همته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم واسمه سبق القلم[3] لأنه كان قبل الأمم » : [4] ثم يقول « قبيلته لا مشرق

---

(١) الفتوحات جـ ٣ ص ٥٧١ س ١١ وما بعده

(٢) اقرأ طاسين السراج فى كتابة الطواسين .

(٣) و«القلم» كلمة يستعملها الفلاسفة الاسلاميون (الفارابى مثلا) والتصوفون يقصدون بها العقل الأول (كما يفهمه أفلوطين) وهى التى يستعملها ابن عربى كمرادف «الحقيقة المحمدية»

(٤) طواسين ص ١١

ولامغربي » يشير بذلك إلى أنه هو النور المنصوص عليه في الآية : « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح . . . . لا شرقية ولا غربية »[1] . فمحمد فى نظر الحلاج هو ذلك النور الأبدى الذى ينبعث منه نور (علم) جميع الأنبياء والأولياء ، فهو أول وأظهر وأقدم نور على الأطلاق .

ليس فى نظرية الحلاج كما نرى مغزى فلسفى بعيد — ويتفق معه فيما قال كثير من متصوفى المسلمين وخاصة الفارسيين منهم الذين تأثروا بتعاليم الشيعة وفرقهم من الاسماعيلية الباطنية وغيرهم ممن تأثر بهم ابن عربى نفسه كما سنرى .

وأننا لو تصفحنا نظرية ابن عربي لوجدناه متأثراً فيها بمصدرين هامين : الأول : هليني أخذه من الرواقيين « وفيلو » وفلاسفة الأفلاطونية الجديدة . وهذا عنصر نجد أثره ظاهراً بوجه خاص فى الناحية الميتافيزيقية وفى رأيه فى الأنسان الكامل . الثاني : إسلامي أخذه عن الاسماعيلية الباطنية وعن الحلاج ، ويبدو ظهور هذا العنصر فى الناحية التصوفية من نظريته .

ويغلب على الظن أن العنصر الهليني قد وصل إلى ابن عربي بعد أن تناولته أيدي الفلاسفة المسيحيين (وخاصة الآباء المسيحيين بالأسكندرية) واليهود ، وبعد أن غير هؤلاء فيه وبدلوا ، ثم غير فيه وبدل من بعدهم بعض الفلاسفة والمتصوفين الاسلاميين .

نظرية ابن عربي والنظرية المسيحية

ويكفى لظهور أثر المسيحية في هذه النظرية الاسلامية وجود فكرة التثليث (Trinity) فيها من أولها إلى آخرها ، فان ابن عربى يعتبر التثليث شرطا أساسياً فى تحقيق الايجاد أو الخلق وهو صفة من أهم صفات « الكلمة » . أنظر إليه حيث يقول : « إعلم وفقك الله أن الأمر كله مبنى فى نفسه على الفردية ولها التثليث . . . . قال تعالى : « إنما قولنا لشىء إذا أردناه

[1] طواسين ص ١٢ الآية ٣٥ من سورة النور .

أن تقول له كن فيكون ؛ فهذه ذات إرادة وقول ، فلولا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما ، ثم قوله عند ذلك التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء » [٢]. وانظر إليه أيضاً حيث يقول :

تثلث محبوبي وقد كان واحداً كما صير الأقنام بالذات أقنما

إلا أن التثليث في فلسفة ابن عربي غيره في الفلسفة المسيحية ، فهو في الأولى تثليث اعتباري وفي الثانية تثليث حقيقي للأقانيم : أي أن التثليث الذي يشير إليه هو تثليث في الصفات : في حين أنه في المسيحية تثليث أفراد .

وهناك نقطة أخرى تتفق فيها النظرية المسيحية في « الكلمة » (كما هي موضحة في إنجيل يوحنا وفي رسالته الأولى) مع نظرية ابن عربي ، وهي أن « الكلمة » (الحقيقة المحمدية عنده والمسيح عند المسيحيين) تحل من النظريتين منزلة تكاد تكون واحدة ، لأنها في النظرية المسيحية الواسطة بين الله الأب وبين العالم ، وبها أظهر الله أسراره وكمالاته الخ الخ من الأوصاف التي تنطبق تماما على الحقيقة المحمدية كما يفهمها ابن عربي . ولكن بالرغم من هذا وذاك ، لا تزال النظريتان مختلفتين ولا تزال الفجوة بينهما عميقة لا يمكن غض النظر عنها ، لأن ابن عربي شديد الإنكار لكل فكرة تقول بالمزج أو الحلول أو ما أشبههما مما تقوم عليه المسيحية ، ولأنه يعتقد أن « الحقيقة المحمدية » هي الحق نفسه في مجلى خاص من مجاليه ، وليست الأقنوم الثاني من الأقانيم .

زد على ذلك أن علاقة الذات الالهية بالعالم في نظر ابن عربي تختلف اختلافا جوهرياً عن علاقة الله الأب بالعالم عند المسيحيين ، فان الذات الالهية عنده — بالرغم من أنها ظاهرة في كل مظهر وجودي — لها في نفسها من التنزيه والاطلاق ما يجعلها بعيدة كل البعد عن الاتصال بالعالم المحسوس من حيث تدبيره والتصرف فيه ، وهي كذلك منزهة عن أن تعرف أو توصف ؛ — وإنما تفعل فعلها وتتصل بالعالم عن طريق « الحقيقة المحمدية »

---

(١) فصوص ص ٢٠٤ — ٢٠٥

أو « الانسان الكامل » — أما الأب فى النظرية المسيحية فلا يبعد كل هذا البعد عن العالم والاتصال به ، فانه لا يزال يوصف بالحب وبأنه نور وخير وهكذا . وأخيراً ، ليس فى المسيحية سوى « كلمة » واحدة هى المسيح — أما ابن عربى فيقول أن كل موجود « كلمة » من كلمات الله التى لا تحصى ، يستمد حياته وعلمه من « الكلمة » (بأداة التعريف) لأن كل شىء مظهر من مظاهر الذات الالهية والروح الالهى كليهما .

ابن عربى والاسماعيلية الباطنية

يظهر تأثير الاسماعيلية الباطنية فى نظرية ابن عربى فى ناحيتها التصوفية كما أسلفنا — أى فيما يسميه هو « بالقطب » أو « الحقيقة المحمدية » وعلاقة هذا القطب بالصوفيين وبالروحانيين عامة . أما فكرة القطب فقد نشأت فى التصوف ونمت وتطورت بنموه وتطوره ؛ فقد اعتقد أوائل الصوفية بوجود أصل يستمد منه كل من دخل الطريق معرفته بأسراره ، وقالوا إن منبع هذه المعرفة (التى سموها العلم الباطن) ومصدرها هو محمد عليه السلام وورثته من بعده . توسع الاسماعيلية كما رأينا فى هذه الفكرة وبنوا نظريتهم فى الامام المعصوم عليها — ولكننا لا نجد — لا قبل الاسماعيلية ولا بعدهم — سوى ابن عربى — من اعتبر القطب (الحقيقة المحمدية) مبدأ كلياً عاماً سارياً فى الكون بأسره ، أصلا لكل علم وكل حياة وكل خلق ، أو اعتبره والله عيناً واحدة أو حقيقة واحدة : فان ابن عربى لا ينظر إلى « القطب » نظرة باقى الصوفية إليه ؛ لأن قطبه ليس ولياً من الأولياء ولا نبياً من الأنبياء — بل قوة عاقلة يظهر أثرها فى العالم أجمع . وأقرب شىء إلى القطب بهذا المعنى هو الامام المعصوم الذى تكلم عنه الاسماعيليون والقرامطة — فاننا نرى مثلا أحمد بن الكيال من الامامية يقول فى وصف الامام : « أن كل من قدر الآفاق على الأنفس وأمكنه أن يبين مناهج العالمين أعنى عالم الآفاق وهو العالم العلوى ، وعالم الأنفس وهو العالم السفلى كان هو الامام » ثم يقول بعد ذلك : « وأن من قرر الكلى فى ذاته وأمكنه

أن يبين كل كلى فى شخصه المعين الجزئى كان هو القائم (الامام) [1] . فهذا تصوير جديد لم نسمع بمثله من قبل لوجود قرر كل كلى فى نفسه أى له صفة الجامعية فى شخص معين جزئى وهو وصف يقرب منه وصف ابن عربى « للانسان الكامل » .

زد على ذلك أن من يسميهم الاسماعيلية بالناطقين — وهم فى نظريتهم مظاهر للعقل الكلى — هم أنفسهم « الكلمات » التى يطلقها ابن عربى على الأنبياء . ومن الغريب أن الاسماعيلية يصفون الأنبياء (الناطقين) بأنهم الكاملون البالغون — وهو وصف لا يبعد أن يكون مصدر تسمية ابن عربى لهم (ولغيرهم من الأولياء مثلا) باسم « الانسان الكامل » .

ولكن بالرغم من أن هناك تشابهاً عظيما بين نظرية ابن عربى ونظريتهم واصطلاحاته واصطلاحاتهم ، لايزال يوجد فرق جوهرى أو فروق جوهرية بين النظريتين ؛ من أهمها أن نظرية ابن عربى مستندة إلى نظريته فى وحدة الوجود وهم ليسوا من أتباع هذا المذهب — ومنها أنهم (والقرامطة أيضاً) يعتبرون العقل الأول مصدر كل علم باطنى ويفهمون من العقل الأول مافهمه أفلوطين — أما ابن عربى فيقول : إن منبع كل علم باطنى هو العقل الأول الذى هو النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية كما شرحناها .

زد على ذلك أنه لا يتفق مع الاسماعيلية أو القرامطة فى تفاصيل مذهبهم فى «الامام» ولا يعتقد كما يعتقد بعضهم فى الحلول أو التناسخ[2] أو الاتحاد . نعم إنه مدين لهم بالشىء الكثير من فلسفته ، ولكنه مدين كذلك لفلاسفة آخرين غيرهم ، فليس هو فى الحقيقة من أتباع هؤلاء ولا أولئك : أى إن نظريته فى القطب بالرغم من أنه استقى كثيراً من عناصرها من مصادر مختلفة منها الاسماعيلية ، لا تزال نظرية مطبوعة بطابعه الخاص .

---

(١) راجع الشهرستانى ص ١٣٨ (الطبعة الاوروبية) .
(٢) راجع الشهرستانى ص ١٣٣ وما بعدها .

ابن عربي والرواقيون وفيلو

ذكرنا ما فيه الكفاية عن مقدار أثر الرواقيين فى بعض نواحى نظرية ابن عربى . ونزيد هنا أنهم كان لهم أثر محسوس كذلك فى كل ما يقوله عن الناحية البشرية من نظريته ، وإن كانت نظريته تمتاز عن كل ما عداها من نظريات « الكلمة » — رواقية أو غير رواقية — بالأهمية التى أعطاها للانسان فيها ؛ فانه يبالغ فى تصوير العلاقة المشتركة بين الانسان والله (كما يفعل "Angelus Silesius") إلى درجة أنه يعتبر أن وجود الانسان ضرورى لله (لأنه السبب فى ظهور كمالاته) ، كما أن وجود الله ضرورى للانسان . وقد صاغ ابن عربى هذا المعنى فى أكثر من عبارة نكتفي منها باقتباس الأبيات الواردة فى الفصوص وهى :

فأنّى بالغنى وأنا   أساعده وأسعده
لذاك الحق أوجدنى   فأعلمه فأوجده
بذا جاء الحديث لنا   وحقق فىّ مقصده

(الحديث هو كنت كنزاً مخفياً الخ) [١].

يقول الرواقيون إن العقل الكلى السارى فى جميع أنحاء الكون يظهر فى الكون فى مظاهر مختلفة الدرجة ولا يتجلى فى أكمل مظاهره فى غير الانسان الذى يعد بحق منه ؛ ويتفق الرواقيون والأفلاطونيون جميعاً على أن فى الانسان جزءاً إلهياً ، وهى فكرة أخذها وتوسع فيها من بعدهم فلاسفة المسيحيين والمسلمين ومتصوفوهم .

يقول الحوارى بولص : « إننى حى ولكننى لست أنا الحى بل المسيح هو الحى فىّ » . ويقول إيكارت (Eckhart) المتصوف المسيحى المتوفى سنة ١٣٢٧ م : « يلقى الأب « الكلمة » إلى الروح فاذا ولد الابن صارت كل روح مريم » [٢] ، أى ظهرت الكلمة الالهية بصورة الناسوت .

---

(١) الفصوص ص ١٢٥

(٢) Mysticism and Personal Idealism by Dean Inge P. 80

أما فلاسفة المسلمين ومتصوفوهم فلم يحيدوا كثيراً عن هذا الطريق ، فان الحلاج مثلا قد أخذ هذه الفكرة التى عبر عنها الحوارى بولص وأحل «الحق» محل المسيح وبنى عليها نظريته فى اللاهوت والناسوت ، تلك النظرية التى أشرنا إليها فى أكثر من موضع والتى كانت الأساس الذى بنى عليه ابن عربى نظريته فى « الانسان الكامل » .

أما علاقة نظرية فيلو فى « الكلمة » بنظرية ابن عربى فأكثر ما تظهر فى مصطلحات هذين الفيلسوفين . والحق أن فيلو أكبر مرجع استقى منه فلاسفة المسيحيين والمسلمين على السواء فى هذه النظرية : ويطول بنا الشرح لو تناولنا مصطلحات ابن عربى وفيلو بالتفصيل : لذلك سنقتصر على ذكرها تاركين للقارىء الحكم على مقدار وجه الشبه بينهما وها هى :

مصطلحات ابن عربى فى « الكلمة »	مصطلحات فيلو فى « الكلمة » كما هى مترجمة إلى الانجليزية والعربية
(١) التعين الأول : المخلوق الأول : الصورة الأولى وهكذا	(1) The first Son of God (ابن الله الأول)
(٢) حقيقة الحقائق	(2) The Idea of Idea or Archetypal Idea (حقيقة الحقائق أو الحقيقة المثالية)
(٣) الهباء أو صورة الحق	(3) The Darkness or Shodow of god (ظل الله)
(٤) البرزخ	(4) The Intermediate Stage between God and the Universe (الوسطة بين الله والعالم)
(٥) الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى	(5) The Principle of revelation (مبدأ الوحى)
(٦) إنسان عين الحق	(6) The Glory of god (عظمة الله)
(٧) الشفيع	(7) The Intercessor or Paraclete (الشفيع)
(٨) الامام : القطب : خاتم الرسل الخ	(8) The High Priest (الكاهن الأعظم) etc. etc.

المراجع

فيما يتعلق بالقسم الأول من المقالة

(١) الابانة للأشعري (حيدر أباد).
(٢) المواقف للايجي (القاهرة سنة ١٣٢٥ ج ٨).
(٣) لوامع البينات لفخر الرازي.
(٤) كفاية العوام في علم الكلام للفضالي.
(٥) شرح التفتازاني على العقائد النسفية.
(٦) تفسير الفخري الرازي.
(٧) الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة: شرح الماتريدي حيدر أباد.
(٨) إحياء العلوم للغزالي ج ١
(٩) مشكاة الأنوار للغزالي (القاهرة ١٣٢٢).
(١٠) الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء لعبد الرحمن جامي.
(١١) مقدمة ابن خلدون في فصل « علم الكلام ».
(١٢) الشهرستاني في كلامه في مذهب الأشاعرة.
(١٣) الفصل لابن حزم ج ٣
(١٤) دائرة المعارف الاسلامية في مادة « الكلام ».
(١٥) Muslem Thology etc. by D. B. Macdonald

فيما يتعلق بالقسم الثاني والأخير

(١٦) المواهب اللدنية للقسطلاني.
(١٧) خطط المقريزي في دعوة الاسماعيلية ج ٢
(١٨) الفهرست لابن النديم.
(١٩) دائرة المعارف الاسلامية في القرامطة للاستاذ Massignon
(٢٠) الطواسين للحلاج ed. Massignon
(٢١) الفتوحات المكية لابن عربي ج ١، ٢، ٣، ٤ القاهرة سنة ١٢٩٣
(٢٢) فصوص الحكم — شرح القاشاني — سنة ١٣٠٩
(٢٣) ترجمان الأشواق — fran. R. A. Nicholsou
(٢٤) إنشاء الدوائر — عقلة المستوفز — التدبيرات الالهية — ed Nyberg

Passion d'al Hallaj by Massignon (٢٥).

Dei Person Mohammeds by T. Andrae 1917 (٢٦).

Studies is Islamic Mysticism by R. A. Nicholson (٢٧)

Idea of Personality in Sufism — — (٢٨).

Mysticism and Personal Idealism by Dean Inge (٢٩)

Works of Phlilo Judaeus translated into English by C. D. Yonge vol. I, II, III and IV (٣٠)

The Ethical Treatices translated into English from Plotinus' Enneads vol. I-IV. (٣١)

The Mystical Philosophy of Muhy-d-Din Ibn al-'Arabi by A. E. Affifi an unpublished Thesis which was presented to the University of Cambridge in 1930 for the Ph D. Degree. (٣٢)

أمير ســـورى فى إيطاليا

فى القرن السابع عشر

لشفيق غربال

من الشخصيات الخطيرة فى تاريخ الأقطار السورية فى العهد العثمانى الأمير الدرزى المشهور فخر الدين المعنى الذى حاول إنشاء ملك يضم شتات تلك الأقطار المتفرقة بين ولاة السلطان وشيوخ القبائل وأبناء البيوت الكبيرة.

وكان من أثر هذه المحاولة أن قضى فخر الدين حياته كلها فى كفاح طويل ضد الدولة العثمانية وضد منافسيه من بنى قومه ولم ينته هذا الكفاح إلا بانهزامه وقتله فى القسطنطينية بأمر السلطان فى سنة ١٦٣٥

استلزم هذا الكفاح اتصال فخر الدين بأعداء الدولة العثمانية من الحكام الأوربيين . وله فى هذا الاتصال غرضان : الغرض الأول : الحصول على تأييد هؤلاء الأعداء الحربى والسياسى ، والثانى : الاستفادة قدر ما يستطيع مما بلغته الحضارة الأوربية فى تنظيم شؤون ملكه . فكان بذلك فى غرضه الثانى سباقا فى حركة الاقتباس من الحضارة الغربية ، تلك الحركة التى عمت الأقطار الشرقية فى القرن التاسع عشر .

ولم يتقدم من دول أوربا لتأييد الأمير فى سياسته إلا إمارة إيطالية هى إمارة تسكانا وكانت إذ ذاك تحت حكم الأمراء من أسرة مديتشى المشهورة . ولم يحل صغر الأمارة واضطراب الأحوال فى الجزيرة الايطالية دون طموح الأمراء لتحقيق بعض ما قصرت الحروب الصليبية عن بلوغه ودون محاولتهم جعل تسكانا صاحبة المقام الأول فى التجارة والنفوذ فى الولايات السورية .

وكانت لتسكانا بذلك علاقات بفخر الدين . وكانت بلاد تسكانا الملجأ الذى لجأ إليه فى سنة ١٦١٣ لما اشتد به الحال وضيق عليه أعداؤه .

بدأت من تلك السنة إقامة فخر الدين فى إيطاليا متنقلا بين تسكانا ومالطة وصقلية ونابولى . وقد طالت هذه الإقامة فكانت خمس سنوات قضاها بين اليأس والرجاء ، وفى التأمل فى مشاهدة الحياة الايطالية . وعاد إلى بلاده بعد أن ضاق به مضيفوه حاملا ذكرى مشاهداته العديدة .

وفى بلاده أفضى هو وأتباعه بحديث هذه المشاهدات لرجل من رجال العلم فى صفد . هو أحمد الخالدى الصفدى . والصفدى هذا نشأ فى صفد ثم ارتحل إلى القاهرة فى العشر الأخير من القرن العاشر الهجرى وتلقى بها العلم وأجازه علماؤها فى الفقه والحديث والتفسير . ثم رجع إلى صفد وبها درس وألف وأفتى وناب فى القضاء . ووضع تاريخاً لفخر الدين يتضمن الكلام على الحوادث بين سنتى ١٠٢١ ، ١٠٣٣ هـ . وقد توفى الصفدى عام ١٠٣٤ هـ [١] .

ومن أهم ما فى هذ التاريخ [٢] ما جاء خاصاً باقامة فخر الدين فى إيطاليا . إذ أنه يوضح وقع المشاهد الغربية فى نفس شرقية ويمكن الباحث فى تاريخ فخر الدين من إدراك أى هذه المشاهد كان أقوى أثراً فيه ويستطيع بذلك تقدير سياسة الأمير فى الاصلاح بعد عودته لبلاده فى سنة ١٦١٨ ؛ وفى الصحائف التالية من المجلة تجد كل ما أورده الصفدى عن مشاهدات فخر الدين أثبتناه كما هو وعلقنا عليه بما يساعد على إيضاح المعنى . هذا وقد يكون فى نشره بعض النفع لأهل الدراسات اللغوية .

---

(١) ترجمة الصفدى فى المحبى : « خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر » : القاهرة ١٢٤٨ ، جزء أول ، ص ٢٩٧ ، ٢٩٨

(٢) هذا التاريخ لم يطبع بعد . وقد اعتمدنا على الصورة الفوتوغرافية المنقولة عن النسخة المحفوظة فى موتخن (Cod. München 427) .

مشاهدات فخر الدين فى إيطاليا

حسب ما أورده أحمد الخالدى الصفدى

كلمة تصدير :

غادر فخر الدين صيدا فى غرة شعبان ١٠٢٢ (١٦ سبتمبر ١٦١٣) ووصل إلى ليفورنو ثغر تسكانا فى ٢٠ رمضان ١٠٢٢ (٣ نوفمبر ١٦١٣). ثم انتقل منها بناء على دعوة من النائب عن ملك أسبانيا فى نابولى فى ٣٠ جمادي الثانية ١٠٢٤ (٢٦ يوليه ١٦١٥) . أى كانت إقامته فى ضيافة أمير تسكانا نحو عشرين شهراً .

ووصل إلىجزيرة صقلية تلبية لدعوة نائب الملك واستقر رأيه على مغادرتها لمعرفة أحوال بلاده . واقترب من الساحل السورى عند الدامور وقابل أهله وأعوانه وعرف أن أحوال الامارة لا تزال حرجة وأنه لا يستطيع النزول فرأى العودة لايطاليا .

وفى طريقه لايطاليا مرّ بمالطه وانتقل منها بعد زيارة قصيرة لجزيرة صقلية . وكان نزوله فى غربى الجزيرة . ثم أقام فى عاصمة الجزيرة بلرمو نحو السنة . وانتقل منها لنابولى . وكانت مغادرته النهائية لها وللغرب فى أواسط رمضان ١٠٢٧ (أوائل سبتمبر ١٦١٨) ووصوله لعكا فى ٩ شوال ١٠٢٧ (٢٩ سبتمبر ١٦١٨) .

(٣٥) كنا ذكرنا قبل هذه نزول حضرة الأمير فخر الدين (٣٦.) فى البحر فى الثلاث غلايين ونريد نذكر ما صدر عليهم فى سفرهم بالبحر وما رأوا من العجايب فى بلاد النصارى مفصلا . وذكرنا أن حضرة الأمير نزل فى مركب الفلمنك وهو متوجه فى المواسطة واجه غليونين قرصان من مالطة فقصدوا غليون الفلمنك وتحاكوا مع الريس وقالوا له من أين جاى فقال لهم من بلاد الشرق رايحين الى بلادنا فقالوا ايش معك قال لهم مامعى غير بارود ورصاص . فتركوه وتوجهوا في طريقهم . وأما المركبين الفرنسين الذى

صف تسكانا

فيهم الأعيال والحاج على الخافرى والحاج كيوان وجواريه وجماعته أفرق الريح بينهم وبين مركب الفلمنك المذكور . وأما مركب الفلمنك جاء طريقه بين جزيرة صقلية وبلاد الغرب وعدا على جزيرة سردينا وقرصقا ووصل بالسلامة الى اسكلة [1] الفورنا [2] من بلاد الغران دوكا [3] وأرما المرسه فى يوم قاتم كون (؟ اللون) وهو يوم خمسة وعشرين من شهر تشرين الأول ومدة سفرهم من اسكلة صيدا إلى اسكلة الفورنا ثلاثة وخمسين يوما وطلع إليهم ناس من اسكلة الفورنا فى قارب فيه بيرق صغير عليه بنديرة الدوكا وفيه يازجية [4] يعرفوا بالتركي والعربي وأتوا إلى فوق ريح المركب من خوفهم من هوا المركب وريحة الطاعون وسألوا من أين جايين وإلى أين رايحين وما بضاعتكم فأعطوهم الجواب على عادتهم (٣٧) وقالوا لهم ايش هذه المسلمين الذى معكم فحاكاهم حضرة الأمير فخر الدين بما صار عليه وأنه جاء يلتجى اليهم إلى وقت يفرج الله وقال لهم مرادى أنزل إلى البر لأنه كان زعل فى المركب من حسابات وأحوال شتا منها لما فرغت زخيرتهم وما كان لهم يد تطول الي الذخيرة الذى عند أعياله ولا كان لهم علم أن المركب يفرق عنهم . وطلبوا من الريس يعطيهم زخيرة فشكا لهم من حساب البحر وأعطاهم لكل نفر خمس أكعاب بقصماط على سبع أيام ومقدار نصف رطل أرز للجميع . وبقوا جماعة حضرة الأمير يشتروا من البحرية كل كعب بقصماط بربع غرش وعادوا اشتروه بنصف غرش حتى سدوا فيه حالهم حتى وصلوا الى الأسكلة المذكورة فلما رجع القارب إلى الفورنا وأعلم حاكم البلد أمرهم أنهم يعاودوا يعطوا جواب لحضرة الأمير وينزلوه . فلما أراد النزول معهم قالوا له انزل فى قارب مركب الفلمنك خوفا من رايحة الطاعون فنزل وأخذ معه من خدمته المربا عنده مسرور أغا فقط فلما وصلوا إلى البر قالوا نحن مأمورين ننزل إلا الأمير وحده فردوا مسرور أغا والجوايج للمركب

---

(١) اسكلة : Iskélé كلمة تركية ايطالية الأصل من معانيها رصيف لنزول أو الثغر .
(٢) الفورنا : Livorno وكانت إذ ذاك أم ثغور امارة تسكانا .
(٣) الغران دوكا : Granduca لقب أمراء تسكانا من آل مديتشى .
(٤) يازجية جمع يازيجى Yaziji كلمة تركية معناها الكاتب .

في غير أن أحداً يقرب لعندهم ودخلوا الى بيت وشعلوا (بخورا) وحشايش لها دخان وروايح لمنع الرايحة وقلع الأمير جميع الحوايج [1] الذى كانوا عليه وألبسوه غيرها وردوا جميع الحوايج الذى كانوا عليه مع مسرور أغا للمركب . وكان هذا الحرص لأجل رايحة الطاعون على عادتهم وجاء (٣٨) حاكم البلد وأهلها ومشوا قدام الأمير إلى منزل الدوكا لأنه كان غايب عنها في مدينته الكبيرة افرنسيا [2] وجاء حاكم البلد فى التهنى وقالوا نحن مرادنا نعلم الدوكا ومرادنا منك كلام على الحقيقة صحيح انت ابن معن قال نعم فأرسلوا اعلموا الدوكا بذلك فعين وزيره الكبير المسمى لورنسوا أنه يأخذ الأمير إلى عنده فقال لهم مرادنا تنزلوا لنا جماعتنا الذى فى المركب فقالوا عادتنا إذا جاء مركب ينزلوا جماعته وبضاعته الى الدار الذى برات [3] المدينة يقعدوا أربعين يوما ما أحد يختلط معهم حتى إذا أحد باعهم مأكلة أو فاكهة يحطوها فى موضع بعيد عنهم ثم يجوا يأخذوها ويحطوا حقها فى وعاء يكون فيه خل ولكن نحن تحققنا منك وصدقنا كلامك أن بلادكم مابها رايحة طاعون ولأجل خاطرك نعطى جماعتك أجازة يطلعوا الى عندنا . فطلع جماعة الأمير لعنده وحضرة الأمير بقا فى هم وأفكار من جهة المركبين الذين افرقوا عنه الذى فيهم أعياله والحاج كيوان لحكمة الله وصلوا الى اسكلة الفورنا بالسلامة وأمروا بطلوعهم لعند الأمير وسايلوهم عما صار فاعلموهم وهم جايين لاقاهم ثلاث غلايين قرصان فى المواسطة فأرسلوا إليهم الفرقاطة [4] فنظروا حصان الأمير الذى حاطته معهم فاعلموا مراكب القرصان أن فى هذا المركبين الفرنسى ناس مسلمين فعملوا اله (آلة) الحرب ومشوا عليهم وأيقن الحاج كيوان (٣٩) وعيال الأمير فى الأخذ لحكمة الله جاء فى ذلك الوقت فرتينة [5] وريح عظيم فطرد القرصان ولم يلحقوهم

---

(١) الحوايج بمعنى الملابس .

(٢) Firenze او Florence عاصمة الامارة .

(٣) برات : خارج .

(٤) الفرقاطه : من الايطالية : fregatta سفينة تستعمل فى الحرب .

(٥) فرتينة : عن التركية فورطنة : fūrtūna والتركية من الايطالية fortunale بمعنى العاصفة .

وأنهم مروا على بوغاز مسينا وبقا عندهم ضيق كلى من افتراقهم -
وصار انشراح وطيبان خاطر . بعد ذلك توجه حضرة الأمير والحاج كيوان
وبعض جماعتهم مع وزير الدوكا المذكور . وباقى جماعتهم والأعيال وأبقوهم
فى ليفورنا وتوجهوا منها إلى مدينة بوزا [1] وهى مدينة كبيرة عظيمة
لها صور ونهر عظيم شاق المدينة ويطلع فيه الشخاتير [2] والقوارب إلى مدينة
فرنسا. ومن النهر المذكور خليج إلى اليفورنا ، أخذه أبو الدوكا لأجل الشخاتير
فيه إلى مدينة بيزا . وفى وسط المدينة المذكورة ثلاث جسور عظام . وفى هذه
المدينة المأذنة العوجا [3] الذى معلقين فيها النواقيس لأجل معرفت الساعات
ولأخطار الصلوات. ويسمونها ماريا . وانعواج هذه المأذنة أمر عجيب فى صناعة
البنايين ، معمولة مربعة ، وجميع الأربع حيطان رخام مدماك أبيض ومدماك
رخام أسود . وإذا رميت حصوة على مساحة حيطها من محل ضرب الناقوس
ونزلت إلى تحت توجد الحصوة طبت بعيد عن حيطها الذى قرب الأرض
خمسة عشر قدماً . فيكون انعواج هذه المأذنة خمسة عشر قدماً . ولم خالل
بها شىء من بنيانها أبدا . وقالوا إن فى مدينة البندقية مأذنة أخرى عوجاً
مثل المذكورة . ورحلوا من بيزا ونزلوا فى منزلة مرجانه دار عظيمة منزلة
للدوكا وفيها مياه وبساتين ومنها نزلوا منزلة (٤٠) فى قرب فرنسا لأن الأمير
طلب منهم أن يدخل فى الليل وقت العشا فأجابوه إلى ذلك . ولما الأمير
(وصل) فرنسا لاقا الأمير عم الدوكا والأكابر . وعم الدوكا أخذ الأمير
لعنده إلى العربة لأنها عندهم زيادة حرمة . ومشوا حتى وصلوا إلى باب
السر بلاص [4] الدوكا . والبلاص هى دار السعادة [5] . وباب السر جديد
وتحته خندق وعليه معدية [6] ترتفع وتنحط وقت العوز ولما دخلوا
إلى الدار فى المكان المعظم يلاقوا الدوكا مع دولته وحرمته وأكابر جماعته

(١) بوزا : مدينة Pisa . تغلبت عليها فيرنزه عام ١٤٠٦ بعد حرب طويلة .
(٢) الشخاتير : جمع شختور وشختورة سفن خفيفة .
(٣) البرج المائل بمدينة بيزا .
(٤) بلاص : من الايطالية Palazzo أى القصر .
(٥) فى الاستعمال التركى يطلق الاسم دار السعادة على قصر السلطان
(٦) المقصود من « معدية » هنا جسر متحرك لعبور الخندق .

فسلموا عليهم وعادة سلامهم أن الأصغر في المقام يمد يده إلى قرب الأرض ويردها إلى عند فمه ويحنى قامته للسلام . فلما سلموا عليه على عادتهم رحبوا فيهم وطيبوا خواطرهم وأمروهم في النزول في البلاص القديم . وبين البلاص القديم والبلاص الجديد قناطر على ظاهرهم الطريق بين البلاصين مشقوقة مسطورة . والقناطر المذكورة فوق بيوت المدينة وفوق الجسر . وطول هذا الطريق الذى على القناطر ميلين . وفي الطريق الذى فوق الطريق شبابيك بجام [1] قزاز على اليمين والشمال لأجل الضو . وبين البلاص القديم والبلاص الجديد نهر عظيم شاقق المدينة . وعلى النهر المذكور جوات المدينة ثلاث جسور . والنهر المذكور هو الواصل إلى بيزا ويسكب في البحر . والمدينة المذكورة لها تسعة أبواب وصور عظيم . وقالوا إن ضمان كل باب في السنة سبعين ألف شكوة [2] . والشكوة بقرش وربع . لأن مالهم غالب دخله (٤١) من البوابات كل شيء يدخل المدينة للبيع يحطوا عشره للحاكم وذكروا أن الملاحة والوكالة ضمانها كل يوم بثلاثماية شكوة . وكذلك مهما جاء بضايع في النهر من الذى ينقلوه في بيت اليفورنا في الشختاتير إلى بيزا وإلى فرنسا لأن اليفورنا هى مينة بلاد الدوكا الجميع يأخذوا (بياض) وعلى الجوخ وعلى القماش والخمارات والدكاكين وجميع ما ينباع وينشرا لهم عليه عوايد . ودابر المدينة صور عظيم . وقالوا إن داخل الصور أزيد من ماية ألف روح . ولما نزل حضرة الأمير في البلاص القديم عينوا لهم طباخين ووكلا يقدموا لهم مأكلة مفتخرة بكرة وعشية إن كان في السفر أو الإقامة شيء بزيادة . ولما علموا أن الأمير ما مراده يأكل إلا من ذبيحة المسلمين بقوا يطلبوا برجال من جماعته حتى يذبحوا ، وعين في هذا الخصوص من جماعته الحاج محمد قواس باشى . ولما ما يكون حاضر يذبح ناصف وأصله سكمانى [3] وصار يسير (أسير)

(١) جام : كلمة فارسية من معانيها زجاج النافذة .

(٢) الشكوة : يقصد منها النقود المعروفة باسم (sequin) أو (zecchino)

(٣) سكمانى : من سكبان (saghān) كلمة من أصل فارسى أطلقت في النهاية على رجال يرتزقون من الجندية .

فى مالطة واستفكه الأمير . وفى ذلك الوقت حكم عندهم عيد المرافع الذى يعملوه قبل صيامهم الكبير . ويعملوا فى ذلك العيد لعب متنوعة . من ذلك أنهم يعملوا وجوه مصبغة ويلبسوها ويشيلوا ما فى باطن بيض الدجاج ويحطوا موضعه ماء الورد ويتضاربوا فيه مع الأكابر مع بعضهم بعضاً ، ومع النساء . وأما الأصاغر يحطوا موضع الماء ورد ماء ، ويتضاربوا فيه . ويحطوا خوده على خشبة ويضربوا الخودة فى الرمح والفرس راكض والرمح بيمسكوه من أسفله ، والرمح كلما له بيدق أعلاه (؟) والرمح ما يكون له جرن بل يكون فى رأسه منزل رصاص حتى يعلم موضع الضربة . وعندهم (٤٢) الخيال الشاطر الذى يصيب عين الخودة بيأخذ الرهينة . وكذلك بيسابقوا بين الخيل فى زقاق عريض فى وسط المدينة ، من طول المدينة إلى طولها . ويقف الناس يتفرجوا على الجانبين ، ومن الطيقان أيضاً . ويركبوا الخيل ويسابقوا بينهم إلى الأولاد الذى عمرهم من العشر سنين إلى العشرين سنة . ويركبوا الخيل من غير سرج فى اللجام فقط وفى يد الولد القمشا [١] الذى يضرب بها الخيل ويحطوا بيرق فى رأس الزقاق والذى يسبق للبيرق يأخذ الرهينة لأن أصحاب الخيل الذى يتسابقوا كل من يحط شي . وكذلك يركبوا رجال على بغال شموص ، (شموص : ليست ذلولة) وبعد نبط البغال إلى ورا وتعرضهم (؟) وقلت مطاوعتهم البغل الذى يسبق يأخذ الرهينة على منوال الخيل . وكذلك يركبوا ناس على خيل وبغال ودواب أصغر ما يكون ، وعلى ظهورهم جلود ممورة والدباب وغيره على صفة ياجوج وماجوج وكذلك يتسابقوا بين الناس وهم فى الزلط [٢] فى الوزره [٣] لا غير ، والذى يسبق يأخذ الرهن مثل سباق الخيل . وكذلك يجيبوا الخنزير الذكر البراوى يعملوا له جورة صغيرة من خشب ويلبسوا رجال الحديد من رأسه إلى قدمه ويكون مع الرجال خنجر ، وينزلوا الرجال اليه ويضل يتماعك الرجل هو والخنزير ، فاذا الرجل قتل الخنزير بيعطوه الخنزير . كذلك يعملوا فى الليل

(١) القمشة : فى الاستعمال السورى : السوط .
(٢) فى الزلط : فى الاستعمال السورى : التجرد من الملابس .
(٣) الوزرة : الرداء .

لعب ورقص الرجال والنسوان فى بيت كبير . ويعملوا فى البيت شى (٤٣)
حتى يبان أنه بعيد وله حمرة مثل حمرة السما ، وناس معدية في وسط الحمرة على نوع
الملايكة ، وكذا يعملوا فى أرضية البيت لوالب خشبية ويغطوها بقماش
على لون البحر ، واللوالب والخشب تبقا تدور من تحت حتى يبان أنه مثل
موج البحر . ويمشوا فيه شختورة من تحت على عجل ومن فوق مثل الذى
هى ماشية على البحر . ويطالعوا منها مقدار خمسة عشر نفساً مرداً من أحسن
الناس ويطلعوا يعملوا رقص ومحاكاة . وكذلك يعملوا صورة مدينة فرنسا
وصورة مدينة اليفورنا بنهرها وجسورها . ويعملوا دواب بعجل معدية
على الجسور حتى صورة الفورنا فى قلاعها وخندقها وماء البحر دايرة على الخندق
ويعملوا أشيا كثيرة ، وما شاكل ذلك ولعب وأحوال عجيبة وغريبة .
وكذلك يرقصوا النسوان والرجال ، كل من يرقص مع نده . أمرات
(إمرأة) الدوكا مع الدوكا ، على مراتب أكابرهم فى البيوت . لأن عادتهم
ما تحتجب النسوان عن الرجال ، لا في الرقص ولا فى الزقاقات ، حتى إذا
غاب الرجل تقعد المرأة تبيع فى الدكان عوضه . وفرجوا الأمير على مواضعهم
وعلى التحف الموجودة وحاطين فى خرسانات وأبوابهم من شريط النحاس
مسكرة باقفال وبيان الحوايج الذى فيهم من غير فتح وجميع سلاطين الاسلام
ومشايخ العرب مصورينهم حتى كرة الأرض والسبع سموات من نحاس
تدور حتى مصورين الوقايع والأكوان الذى صارت قديماً وآخراً . واليهود
الذين صلبوا شبيه المسيح على لبسهم القديم . كل زمان بزمنه . حتى مصورين
السبع أقاليم بأبحارها وجزايرها (٤٤) ومدنها . وفرجوا حضرة الأمير على
الجبخانة حتى مصورين صورة المنجنيق القديم الذى بقوا يضربوا فيه
الحصارات (بياض) وجميع تصاوير آلات الحصارات القديم . وجميع
التصاوير من نحاس حتى لا يندرس . وكذلك حجر مغناطيس كيف هو
لازق فى مرسة الحديد من الطبيعة من غير صناعة . وكذلك عاملين مدافع
ملازقين فى بعضهم البعض . وكذلك يندق على هذا المنوال إثنين
وثلاثة حتى إذا ارتمى الواحد يبقا الآخر حاضر ، ومن عجايب المدينة
الكنيسة القديمة من برا رخام وتصاوير الحواريين والتلاميذ بكلفة عظيمة .

ولها مأذنه مربعة مبنية بالرخام الملون . ولها سلم الذى يطلع إلى القبة الذى يضربوا فيها الناقوس أربعماية وخمسين درجة . ولكن درجهم واطية وقبتها من نحاس مطلى بذهب تساع مقدار عشرة رجال . وأعظم من ذلك الكنيسة الجديدة الذى بدا فى بنايتها أبو الدوكا . وهى أصغر . ولكن عظيمة الشغل لأن عامل من جوا حيطانها فى الحجر الملون ونقشها من حجر فيه حجر وبين الحجر والحجر صفايح نحاس وباينة من المزملك بذهب . وجميع بنديرات سلاطين النصارة مصورة فى حيطانها فى الحجر الملون . وكذلك الموضع الذى يعملوا فيه دراهم القروش ، ضرب خانه على الماء . ولها مثل الجلخ[1] يدور على الماء وفوق منه طود (طارة ؟) بولاد (فولاذ) منقوش سكة القروش الجنب الواحد منقوش فى الجلخ والوجه الآخر منقوش فى الطود وبينهم خلا على سمك القروش ويدقوا سبيكة الفضة ويلقموها إلى الجلخ والماء يفتله فتشرق السبيكة مثلما يشرق محلج بزر القطن . فاذا ارتمت السبيكة تطلع مسكوكة على الوجهين ، ويشرقوه سبيكة غيرها على (٤٥) هذا المنوال . ولهم مقطع بلولب على دور القرش محرف على قدر القرش . و إذا انقطع مهما زاد على القرش يقع إلى الميل الآخر . وأما الذهب يسكبوه فيلموه ويعودا يسكبوه بالمطرقة والسكة والسندان على العادة . وكذلك يدقوا البارود على الماء وله أجران . والماء تدور المدقات والمدقات خشب ورأسها نحاس . والأجران تسعة ولها فرد رجال يحرك البارود تحت المدقات . وقالوا إن كل وجبة بارود تطلع أزيد من قنطار شامى . والبارود يطالعوه من الزبل الذى يجيبوه من المغاير وغيرها . وينقعوه ويكرروه فى جصاطر[2] (؟) لها بزالات[3] ويعيدوا عليه فى موضع إلى موضع حتى ينظف . وأبنا الدوكا فوق بلاصة من الشرق قلعة على تل على حد الصور . والبستان بين الحارة والقلعة . وفى هذا البستان من جميع الفواكه المتلونة حتى أعشاب الحكمة مزروعة فيه لأجل الاحتياج . والقلعة عظيمة . وقالوا إن أغلب ماله حاططه فيها . وما أحد يدخل القلعة

(١) الجلخ : فى الاستعمال السورى المسن .
(٢) جصاطر ؟ : هل المقصود منها الطسوت ؟
(٣) بزالات : ثقوب .

غير المعينين فيها حتى قالوا إن من عشية يحطوا لهـا معدية بصناعة (بياض)
وأى من دخل عند الباب الجوانى يسقط خلفه باب برانى ويبقى الرجل محبوس
بين البابين لبكره حتى يجوا يلاقوه . وناس قالوا إن مدخوله كل يوم ثمـانين
ألف غرش . وناس قالوا إن هذه مدخول بلاده كلها الذى له والذى إلى غيره.
وناس قالوا إن مدخوله كل سنة عشر كرات (كل كرة مائة ألف) ذهب .
وقالوا إن حكمه ما هو قديم مدة مابة سنة من سنة تسعماية للهجرة . وأصلهم
يقال لهم بيت الحكيم[1] من كبار (٤٦) مدينة فرنسا إلى يوم تاريخه بنديرتهم
ست طابات[2] تعنى على عدد حبات الشربة الذى يسقوها للضعيف . وبلادهم
معمورة مضبوطة بالاطاعة والنياحة[3] واسم كران دوكا تفسيره بالعربية
الأمير الكبير . لأن فى بلاد النصارى أمارى عدة . وزعموا أن هذا الأمير
أكبر من جميعهم . وجميع سلاطين النصارى يكاتبوه وراهبين منه . وحكمه
متوارث . لا ينقل عنهم هذا الحكم . ولا هذا الاسم . ولا يودى خزنة لأحد
من السلاطين بل ميله بالمحبة إلى سلطان أسبانيا أكثر .

(٦٠) كنا ذكرنا أن حضرة الأمير فخر الدين نزل هو والحاج كيوان
من مدينة فرنسا إلى عند أعيالهم إلى مدينة اليفورنا . وأنه تعين لهم خرج
جزيل بجميع ما يحتاجوه بالزايد . فلما رأى الدوكا أن الأمير والحاج كيوان
مقيمين عنده بعيالهم رفع كلفة المأكلة وعين لهم فى كل سنة ألفين غرش
اشكوة بغرش وربع وربع أبو كلب[4] . وعربة لأجل الركوب فى المدينة

(١) لا يعرف عن مؤسسى هذا البيت أنهم باشروا صناعة الطب كما قد يتبادر للذهن من اسم Medici . أما ما ذكره الصفدى من أن حكمهم ليس قديماً فهو صحيح إذا فهم منه أنه يبدأ من قضاء أحدهم آسندرو على نظم الجمهورية الفيرنزية فى ١٥٣٢ ؛ ولكن سلطان الأسرة فى الجمهورية أقدم من هذا كثيراً

(٢) طابة من الكلمة التركية طوب(Top) بمعنى الكرة . فى هذا اشارة لشعار بيت مديتشى المشهور المكون من كرات حمراء [Palle] ولم يكن عدد هذه الكرات دائماً ستة وليس معنى هذا الشعار معروفا حتى الآن . ومما يلطف ذكره أن الايضاح الذى ذكره الصفدى ردده أعداء الملكة المشهورة كاترين دى مديتشى من الفرنسيين للسخرية منها .

(٣) المقصود من « النياحة » هنا السكون التام .

(٤) أبو كلب : عملة هولاندية عليها رسم أسد .

ولأجل مصالحهم . وبقوا يشتروا احتياجهم للمآكل . وعين لهم دار في فرنسيا بلده وتوجهوا من اليفورنا إلى الدار المذكورة سكنوها قرب سنتين . وبقا الدوكا يعطيهم الألفين شكوة كل ثلاث شهور مرة وقت برضه خاطر ووقت بتكدير . وفوق فرنسيا دار عظيمة مكلفة ولها بساتين وأمياه حتى عامل فيها في وادى موضع أزيد من مماية ذراع (٦١) مشبكين في الشجر بحديد مثل الخيمة ومشبكين بين الحديد بنحاس مقطعين بينهم ومطيلعين في كل موضع طيور جنس ، يفرخوا الذى عادتهم بالشجر في الشجر ، والذى عادته في الأرض في الأرض . والماء جارى تحت منهم لأجل شرب الطيور والمأكلة . يحطوا لهم . وممـاشى البستان كله مبلحص (؟) بيحص ملون بمونة نقش . وعاملين في موضع منه تحت الممشا أنابيب حديد إذا أرادوا يستهزوا على أحد ودخل على ذلك الممشا لهم موضع يسيبوا عليه المـاء تطلع من الأنابيب أزيد من قامة بحكم الرجال الذى يكون داخل إليه . وفي هذا البستان قبة ومصورين فيها أدمية ، وكل أدمى في يده ملها من ساير الملاهى . وله موضع يسيبوا المـاء إليه . وله لوالب إذا وصل المـاء إليه يبقا كل شخص يلعب في الآلة الذى بيده . وقصدهم في عمارة هذه الحارات والمواضع لأنه يقعدوا كل ثلاث شهور في موضع بعيالهم وأولادهم وخدمهم على فصول السنة ثلاث شهور الشتا في الساحل وثلاث شهور الصيف في الجبل وثلاث شهور الربيع في الأوسط موضع فيه صيد وربيع وثلاث شهور الخريف كذلك ولهم نياحة بال وفضاوة خاطر . وكل يوم يكنس قدام داره لوسط الزقاق ويعمله كومة وتجى دواب على كيس المدينة تنقله وتشلحه برات المدينة . وفي مدينة فرنسا دجاج كبار جايبينهم من مازورة في (غربى صقلية) يباع الديك منهم في فرنسا بثلاث غروش . والدجاج المقطوش من القرش إلى القرشين وعندهم دجاج الحبش أكبر من ذلك . ولكنه أرخص ثمن . ووزنوا دجاجة الحبش من غير ريشها (٦٢) اثنين وثلاثين لبرة . كل ست لبار رطل شامى . والقنبيط [1] قليل في بلادهم . وإذا انوجد يشتروها أكابرهم بنصف غرش .

(١) القنبيط : النبات المعروف

ولهم العجل البقر عندهم ينباع أغلا من الغنم . والبقر عندهم كثير الوجود.
فى غاية الكثرة . وجميع غنمهم أليته طويلة . ولحمه زكى الطعم . والجاموس.
عندهم قليل الوجود . وأما الجمال ماله وجود . ويعملوا البقر سبع سنين
وبعده يسمنوه ويذبحوه ويبيعوا لحمه . ولهم رغبة وأوايل عده إلى الزرع
والغلال والفلاحة وجميع غلاتهم يدقوها دقاق على طولات خشب بعصى .
وانشرى غرارة حنطة شاميه (بياض) والدوكا عامل خنادق فى البساتين.
على تلال . ومدور فيها الماء . وحاطط فى هذه التلال مثل اللوز (الأوز)
والبط والأرانب . وكذلك عندهم أرانب مثل الطبسون [1] ويوكروا تحت
الأرض ويولد كل شهر مرة والطاووس موجود عندهم بكثرة . وأغلاه وأفخره
الطاووس الأبيض . ولهما اصبطلات فى البساتين لأجل البقر وعمل الجبن .
ومواضع إلى تربية الحمام . وما أحد له قدرة يرمى على الحمام بندق ولا سهم .
وكل من له أرض أو بلد مهما كان بها من الجبال والحطب ما أحد يقدر
يأخذ منها شيء إذا لم تكن باذن صاحبها وبرضاه . وفى مدينة فرنسيا وغيرها
بيمارستانات لأجل الضعفا . وأى من ضعف وكان له خاطر يروح إلى البيمارستان
يلاقى الحكما موجوده . وجميع ما يحتاج الضعيف ولو كان أقل الناس وأراد له
أدوية (٦٣) بألف غرش يداووه بها من غير منيه (من) وأكله وشربه وفرش
ولحف وناس معدة لخدمة المرضى بجميع ما يحتاجوا إليه . ولما يعرف الحكيم
أنه طاب يطلعوه من غير كلفة . وما يحط الضعيف درهم الفرد . وجميع المصروف
من أوقاف البيمارستانات . وكذلك لهم ديورة فيها خدامين ومواضع كلما خلق
ولد إلى النسوان من الذى تحت القسط [2] أو من النسوان الذى يخلق لهم ولد

(١) الطبسن وجمعها طباسين : نوع من الأرانب .

(٢) « النسوان من الذى تحت القسط » : أى العاهرات المثبتة أسماؤهن عند الوالى .
ويقال للواحدة منهن « قسطية » . وكن يدفعن جعلا .

ولهذا النظام ما يماثله فى تاريخ مصر فى العهد العثمانى . فقد ذكر الفرنسيون فى وصفهم
لمصر عند احتلالهم لها ما يدل على انتظام « الخواطى » كما كن يعرفن فى طائفة على رأسها
شيخ . ويذكر الجبرتى ما يدل على أن أولى الأمر كانوا يفرضون مالا على العاهرات وبائعى
الخمر وهكذا . وذلك ما جاء فى كلامه عن ولاية عبد الله باشا الكبورلى فى حوادث
سنة ١١٤٣ ، قال إن عبد الله باشا « أبطل المنكرات والخمامير ومواقف الخواطى =

وما مرادهم يشهروه حتى إذا أحد من الفقرا ولد له ولد وكان له أولاد كثيرة يرميه فى هذا الموضوع كرامة تربانة (تربيته) وهذا الدير له طاقة من رخام على قدر ما يسع الولد. حين يخلق تجيبه الحرمة ملفوفاً وترميه فى الليل من هذه الطاقة. ولهـا ناس ينظروها من جوا. وإذا نزل الولد يتلقوه ويعطوه إلى المراضع. وإذا كبروا الأولاد يحطوهم فى القراءة والصناعة (ويضعوا) الذكور وحدهم والأناث وحدهم. وإذا بلغوا الأولاد والأناث يدوروهم فى المدينة. وكل من قبل على جواز يجوزوه بنت منهم إن كان من أولاد المتربيين فى الدير أو من الناس الذى برا يجوزوه البنت الذى علمها. وكلفة تربيتهم وجوازهم من أوقاف الدير. لأن السيرة المرأة تعطى للرجال النقد كل من هو على قدر حاله على قدر مراتبهم. وكذلك لهم ديورة للبنات الأكابر. وديورة إلى بنات العـامة الذى رهبوا فيهم البنات. وعلى هذا المنوال ديورة إلى الأولاد والرجال وجميع من يدخل إلى هذه الديورة كلفته من أوقاف الدير. (٦٤) وأولاد الأكابر يأتيهم من أهلهم. وكذلك لهم ديورة فيها رجال يقال لهـا بتشين (؟) مايلبسوا قميصاً ولا لباساً إلا الصوف على الزلط. ويحلقوا وسط روسهم ودايره ويخلوا لهم اكليل. وذلك لأجل الشوك الذى حطوه على رأس المسيح يوم صلبه على زعمهم. ولا يمسكوا هؤلاء فى أيديهم فضة ولا ذهباً. ولا يركبوا فرساً ولا دابة. وديورهم لم لهـا أوقاف. بل عيشتهم أول بأول من الناس يوم بيوم. وكذلك لهم مواضع مثل الوكالات محصنة تسما البنك [1]. وله ناس بعلوفة ينظروه ويدوروا حوله فى الليل. وكل من كان معه دراهم زايدة وماله خاطر فى التجارة منها أو مال لولد ماله قدرة على التجارة بيسلم المـال إلى الأكابر المستعينين فى البنك ويأخذوا منهم تمسكا. وخدامين البنك لهم كفلا من أكابر المدينة حتى لا يطلع على أحد شى يسفروا المال من تحت أيديهم. وأن من أراد

= والبوظ . . . وعمل للوالى [أو ما تسميه الآن بمحافظ المدينة] والمقدمين عوضاً عن ذلك [أى عوضاً عما كانوا يتقاضونه عن هذه المنكرات] فى كل شهر كيساً . . الخ ».

(١) اشتغال جماعات الرهبنة بأعمال البنوك كان عاما فى الامارات الايطالية. وكان هذا الاشتغال خدمة لأصحاب الأموال القليلة وبخاصة الضعفاء.

يروح يستقرض مال من البنك يأخذ معه رهن من صيغة وأسباب ويروح يسلمهم إلى خدامين البنك يثمنوا الصيغة والأسباب ويسقطوا ثلث الثمن ويكتبوا على الوديعة اسم الرجل والقيمة ويحطوها فى صناديق مسكرة بأقفال عدة ويعطوه تمسك إلى ناس من خدامين البنك، ويروح يعطيهم التمسك يقروه ويعطوه على قدر ما فى التمسك، ويجعلوا التمسك عندهم لأجل الحساب فيما بينهم لأجل الضبط. وناس بياخذوا الرهن ويعطوه التمسك وناس (٦٥) يأخذوا التمسك ويعطوه الدراهم وكلهم من خدامين البنك. وعادتهم على كل ماية سبع غروش خمس غروش لصاحب الدراهم على كل ماية بالسنة غرشين لخدامين البنك. وإذا كان الرهن له شهر أو شهرين أو أزيد أو أنقص وأراد صاحبه يستفكه يحاسبوه على الفايدة على عدد الشهور. ويأخذوها على حساب المـاية سبع غروش فى السنة إذا فات الثلاث سنين، وما جاء صاحب الرهن استفكه يبيعوه ويطلع ثلث زور ثمن الرهن عوض الفائدة. لأن إذا كان الرهن قيمته ماية وخمسين مايعطوا عليه إلا ماية كرامة إذا ما فكه صاحبه يطلع ثلث زور عوض الفايدة وفي بلاد النصارى مايعدوا الأشجار ولا يقسموا الأغلال. وفى بعض البلاد يبدروا الأرض ويأخذوا حين البدار بالسعر وإن أرادوا يأخذوها غلال. وبعض البلاد إلى الحكام وكلا في الطواحين إذا جاء وأطحنوا يأخذوا المعتاد للسلطان والمعتاد للمدينة، لأن المدينة لهـا مال وحدها مثل الحسبة. ومهما انباع من غلة الأشجار مثل نبيذ أو غيره يأخذوا عليه. ومال المدينة له كتاب وحساب وتضبطه وحـده. وهذا المـال ينصرف إلى مبنيات مثل الصور والدروب وجسور وبلاط وأزقة وما شاكل ذلك للمدينة، والبلاد. ومهما فضل يعملوه خزينة عندهم حتى إذا صار مضايقة أو حصار أو جمع رجال يصرفوه على العسكر على الاحتياج. وجميع بلاد النصارة على هذا المنوال. وبعض بلاد يأخذوا قسم الحنطة من الطاحون على الكيل شى معلوم. ولو اشترى أحد حنطة من (٦٦) فلاح يقطع المعتاد عليه للحاكم يعطى المعلوم للأمير وحده. ومال المدينة وحده. وكرى الطاحون وحده بشىء معلوم على عوايدهم وكل طـاحون لهـا لولب بيرفع عـدل الطحين فى اللولب على رفع

الدابة (أى على مقدار ارتفاع ظهرها من الأرض) ويقدم الدابة لتحت العدل وبيرخي اللواب يجى العدل على ظهر الدابة من غير تعب . وكذلك يأخذوا الموجب في الاسكلات على الغلال وغيره ولهم عادة على القماش والجوخ والدكاكين والخمارات يأخذوها والبيع والشرا حتى السمك وغيره بيأخذوا من كل شى على عادته . وأما الجرم والجرايم ما يأخذوا منها شى في بلادهم . وجميع القصاص والقتل والحبس والعذاب وكل ذنب له مدة سنين معلومة مكتوبة عندهم ولا يمكن ينطلق عندهم بمال ولا بشفاعة أبداً لأنها مرفوعة من بينهم . ويعطوه ورقة فى تاريخ المدة . ومتى ما نفذت يطلقوه لا ناقص يوم ولا زايد يوم حتى بعض الذنوب شرطوا عليه أربعين سنة في العذاب وبعضهم مدة حياته أو أقل أو أكثر على قدر ذنبه حتى الذنب الخفيف يكتبوا عليه أنه لا يطلع من بيته مدة شهور معلومة . ومن عوايدهم ما أحد يقدر ينقل عدة فى بلادهم إذا لم يأخذ تمسك من الحاكم . وعلى نقل العدة شى معلوم في السنة . وهذه من أهل المدن والرعية الذى له خاطر فى ذلك . وأما العسكرى الذى تحت العلوفة إذا نقل عدة ما عليه شى . ومن عوايدهم أن الحاكم إذا مشى على حاكم فى كون (أى فى قتال) والقوى منهم إذا دخل على بلاد عدوه ما يمكن أحد من عسكره يمد يده إلى رعية عدوه لا فى (٦٧) طير ولا فى دجاج ولا فى بيضة بغير ثمن ولا يخرب من الرعية بلد بل يجوا يبيعوا ويشتروا على العسكر . بل إذا ما صار كون بين العسكرين وانكسر أحدهم ودخل إلى قلعة وانحصر فى مدينة فان قوى البرانى على الجوانى يأخذ الجوانى شروط . وشروطهم وأقوالهم ما فيها تغيير ولا تبديل . وإذا صار تبديل أو تسليم تضل (تظل) البلاد العامرة على عادتها . وإن كان الجواني متمكن وما يقدر عليه البراني ورحل عن المدينة يطلع حاكم البلاد لبلاده يلاقيها عامرة على عادتها . كل شى من عوايدهم من زمان ما يقدر أحد يغير شى من المعتاد القديم . ولهم عوايد شتى وضبط وانتظام وعمارة لبلادهم . ولهم كتب في تفصيل ذلك وفى الحكم والحكومة ، يمشوا عليها . وكذلك فى بلادهم يطبعوا كتبهم الذى بلسانهم وفي لسان العربى . والطبع له قوالب مربعة والحرف فى رأس القالب . وكل حرف له قوالب عديدة .

يعملوا لوح من خشب له تاريز [1] على طول القالب الذى فيه الحروف . وإذا أرادوا يعملوا كتاب يصفوا الحروف على جميع الكلام الذى فى صفحة الكتاب وعلى صف كل صفحة شاهية كرى [2] وإذا انقضوا من صف الصفحة الذى مرادهم ينقلوها يدهنوا الوجه بحبر ويكون الحبر محطوطا فى إناء وفوق القوالب على قده خشبه بلولب يحطوا ورقة البياض فوق القوالب . وإذا كبسوا الخشب فى اللولب تطبع الورقة على الحروف الذى وقعوها ويقيموا الورقة ويحطوا ورقة غيرها وهلم جرا يحطوا أوراق ويكبسوها حتى تنطبع على هذا (٦٨) المنوال حتى إذا أرادوا ألف كتاب يطبقوا ألف ورقة على فرد كلام . ومتى تخلص من طبع الألف ورقة على ما يريدوا عدد الكتب يخربوا القوالب ويضعوه على حروف الصحيفة الذى قباله على هذا المنوال حتى يخلص الكتاب الذى مرادهم ينقلوا عليه . ويعودوا يوفقوا الكتب الذى طبعوها كل كتاب وحده . ويضبطوه ويبيعوه . بهذا الوجه الكتب رخيصة عندهم فى بلادهم . لأن كتاب قانون ابن سينا فى الطب وعظمه فى جلد واحد يباع عندهم بسبعة أو ثمانية غروش . والناس يظنوا أن الطبع كل ورقة لها قالب بل كل حرف له قوالب عدة . حتى كل ما احتاجوا حرف يحطوه فى محله لأن السطر (بياض) .

وفى بلادهم يزرعوا الكتان . وكذلك فى جميع بلاد النصارى . ويعملوا منه قماش قمصان وخيطان وقماش عال يعملوا منه الياقات ، كل ذراع يصل ثمنه للغرش وأزيد . وكل قماش يغسلوه فى الرماد ويخيطوه بكتان لأنه إذا كان مخيط بحرير ينهرى من الرماد . وغسلهم فى الرماد ويجعلوا القمصان واللباسات والملايات والمناديل وكل شى يغسل ومخيط بكتان يجعلوه فى جصاط (طسوت ؟) مزوله ويغلوا الرماد فى الماء ويسكبوه على الثياب غمرها ويبيتوه ليلة ويطالعوا الماء من البزال ويسخنوا الماء ويسكبوا على الثياب مرة ثانية . وإن لزم له مرة ثالثة حتى (٦٩) ينظف ماؤه وحتى يعلم أنه ما بقا فى الثياب لا دبغ ولا وسخ

(١) أفريز ؟

(٢) على صف كل صفحة شاهية كرى : أى أن أجر الصانع على صف حروف الصحيفة الواحدة شاهية ، والشاهية تزيد قليلا على ثلاث بارات .

وإذا طالعوا الثياب يعطوا على المساية قطعة ثياب مقدار قالبين صابون حتى يلحلوهم (؟) زوم (؟) خفيف وينشروه وإذا طووه يحطوا فيه زهر خشبه (؟) صفره (صفراء) تسمى خزام فيطلع الغسيل نظيف ورايحته طيبة وفى غاية البياض من غير كلفة زايدة . وجميع الرماد الذى يطلع فى بلادهم له بياعين يدوروا فيه . وكذلك يعملوا من الرماد والزيت والقلى صابون يطلع لونه أحمر مثل الحلاوة النشاوية ويدوروا يبيعوه فى الصطول وإذا باعوا منه يشيلوه فى الملعقة وإذا غسلوا منه يبقوا يشيلوا منه على أصابعهم ويدهنوا منه على الثياب وإذا فركوه على الثياب تطلع له رغوة مثل الصابون القالب وتنظف الثياب من غير كلفة زايدة . وأما طرق بلادهم منظفة معمولة إلى ساير النواحي . ولجميع الطرق ناس تحت العلوفة ، دايما لأجل صلاحهم حتى تبقى العربات تسلك بهم وفى رأس كل طريق على حد بلاد الحاكم يحط ناس عسكرية ولهم بيوت ينظروا الطرق فى الليل والنهار . وفى رأس الطرق عامودين من كل ناحية عامود وفيه جنزير حديد من العامود إلى العامود يقفلوه فى الليل حتى لاتعدى الدواب إلا بعلم الواقفين . وكل من عدا وما معه ورقة أجازة من حاكم المدينة مختومة والا يمسكوه . وكذلك كل من ميل عن الطريق ينقام عليه الصياح من كل موضع ويمسكوه (٧٠) ويقولوا له لولا مايكون لك ذنب ما ميلت عن الطريق . ولا أحد يقدر يميل الى بستان أحد الا باجازته . وأما أنواع صيد بلادهم كثيرة وعندهم كلاب كبار كل كلبين يعملوها فى شباق[١] . مع رجال ويربطوا فى الكلاب على أطراف الهيش ويكون ربط ثانى فى كلاب مثل ذلك . فان طلع الخنزير والآيل الذى (؟) مبشعة يطلقوا عليه الكلبين والثانية الأربع كلاب المذكورة يمسكوا أكبر الوحوش من خنزير وغيره ويهدوه حتى يصل الرجال يضربه بالسيف أو بالقواس الوحوش بالبندق ماهى عندهم عادة . وكذلك صيد الأرانب فى السلاقيات (أى بواسطة الكلاب السلوقية ؟) بجمع الحاكم

---

(١) شباق : أى فى سلسلة .

أو غيره مقدار عشرين ثلاثين رجال بالكرى . وكرى كل رجل عادته كل يوم شاهية ويكونوا ازلام [1] مع كل رجل عصا طويلة ويصطفوا صفة واحدة ويبقى الرجل يضرب فى العصا يمين وشمال ويكون من كل ناحية كلبين مع رجل خيال وزلمه . ولهم ربط ثانى بعيد فاذا طلع الأرنب يطلقوا عليه كلبين لا غير الربط القريب اليها وإذا لاقوا الأرنب رافقه (سابقه ؟) على الكلبين الذي فى الربط الأول يطلقوا الكلبين الذى فى الربط الثانى وأكثر من أربع كلاب ما يطلقوا عليها . وكذلك صيدهم على الطيور ويصطادوا الحجل والدواج (الدج : طير) والبط وكذلك يتصيدوا البط فى النهورة في شخاتير بالبندق ويقوسوا البط (٧١) وهو طاير بالخردق وكذلك البرك الكبار فيها بط يضربوهم فى زريطان (زركة بمعنى التجمع ؟) على بعد بخردق يأخذوا على عربة . وكذلك يصيدوا الطيور فى الليل فى ضو السرج . ولهم سرج مختصة لذلك . ويضربوهم بقوس البندق . ويكون قوس بندق الليل رخوا أكثر من قوس النهـار حتى لا يضر الطير . وإذا وقع الطير بين الزرع والعشب يكون معهم زغارات [2] صغار قوام يروحوا يشموا عليه يحمله فى فمه ويجيبه إلى صاحبه وطير السمن والزغزغان (؟) شيء كثير . وكذلك الغر صيده منه بكثرة . وإذا أرادوا صيده يحصدوا حقلة الزرع ويخلوا منها موضع بلا حصيد . ويخلوا الغر حتى يتخبا فى الزرع الذى ما انحصد ويرموا عليه الشباك . وكذلك لهم شباك مصنوعة لأجل صيد الطير . ولهم مواضع فى الهيش ينصبوا فى طرقه أربع جوارات ويحطوا الشباك من جورة إلى جورة ويكشوا الطير فى الهيش وإذا عدا يعلق فى الشباك . وكذلك أيام الزيتون إذا انقوا الكرم يخلوا واحدة بلا لقط ويلبسوا الشبك على جميع الزيتون ويربطوا الشبكة على كعب الشجرة . والشبكة من فوق مفتوحة فاذا جاء الدلم [3] وحط على الزيتون حتى يأكل منها ما يعود يهتدى على الموضع الذى نزل منه . ويبقى جوات الشبكة ومعلق

(١) ازلام : رجال .
(٢) زغارات : زغر وكلب زغارى من كلاب الصيد .
(٣) الدلم : نوع من الحمام .

فيها . وجميع زيتونهم يشيلوا اليابس منه ويربوه على التدوير . وجميع زيتونهم لا يفرطوه بالعصا بل يجعلوا سلم ويطلع الرجل وفى يده مقص ويقصوا جميع زيتونهم فى المقص ويحطوا طيور فى أقفاص فى ساير الجنوس حتى كل جنس يجى إلى عند جنسه . ويعلوا حول الأقفاص بالدبق [1] والشرك (٧٢) فى شعر ويعلوا على الشجر . وأما صيد السمك أنواع منوعة ، يصيدوه من داخل البحر ويحطوا جاروفة الشبك ويربطوها فى مقدم المركب وفى مؤخره . وللمركب قلاع يمشوه بالعرض . وبهذا الوجه يأخذوا السمك من داخل البحر . وكل سمك وله عندهم سعر . ويضعوا الشبك . وبعض شباك صغار يعملوها حرير لأن الحرير أمكن . ويعملوا سنانير مربوطة فى حبل ويربطوا الحبل من قاطع النهر إلى قاطعه والسنانير مربوطين فى الحبل ويدندلوهم بكثرة . وكذلك يعملوا جواريف فى حبال طويلة ويكون لهم ناس يسحبوهم من البر . وفى البحر شختورتين حتى قالوا إنها تتكلف الجاروفة والشختورتين أربعمائة شكوة تبلغ خمساية غرش أسدى أبو كلب . لأن الجاروفة حبالها طولهم ميلين . وبعض الطرق يطلع لهم قناطير سمك . وما أحد يقدر يبيع سمك حتى يعطى للحاكم المعلوم عليه . وعندهم ضبط وطاعة فى ساير الأمور . وفى اليفورنا مينا داخل الصور تدخل إليها الأغربة [2] والمراكب والشختاتير وفى جانب المينا معمرين موضع ثلاث حيطان والوجه الذى صوب البحر عاملين له شباكها مخرم رفيع وماء البحر داخل فيه من الشبابيك ومطلقين فيه سمك بكثرة وما يقدر السمك يخرج للبحر من ذلك الشباك لأنه مثل الشعره . وذلك لأجل الاحتياج أى وقت أرادوا يشيلوا منه سمك على الخاطر . وللمينا المذكورة جنزير حديد من الصور للقلعة يقفلوه فى الليل ، ولهـا شختاتير لأجل تعزيل [3] الأسكلة ينزلوها لحد الأرض ولهـا لولب ، لمـا يرخوه (٧٣) يفتح وله أصابع مشبكة فى بعضها بعضاً وهو نازل يفتح . ولمـا يسده يطلع

---

(١) الدبق : مادة صمغية يلصق بها الطير فلا يستطيع التخلص .

(٢) الغراب : نوع من السفن .

(٣) تعزيل : فى الاستعمال السورى : تنظيف .

يكمش ويطبق على جميع ما يحوشه ويطالعوه فى اللولب إلى شختورة ثانية تفتح فى لولب ويرمى كل شى ضمنه وطالعته ويعودوا على ذلك مرة ثانية وثالثة . وإذا مليت الشختورة من الزبل والقش والرمل وغيره يسحبوا شختورة ثانية إلى داخل البحر ويرموا ذلك لأجل تنظيف الأسكلة حتى لا تنطم . وكذلك فى فرنسيا برك فيها سمك فى أيام الشتا تجلد من الثلج هذه البرك فيقطعوه بآلات حديد ويخزنوه فى بياره (آبار) تحت الأرض ويبيعوه أيام الصيف . والبطيخ المليح يحطوه على الجليد ويبيعوه بأزيد سعر عن غيره . لأن فى الفورنا زندات [1] اليسرا . وهى أربعة أقبية طوال ولها دار فى الوسط سماوية وفى وسط الدار عامود إذا أخطأ الأسير يربطوه فى العامود ويضربوه . ولها أوض فوق الزندانة لأجل الحراس ومنفذهم من غير عند الأسارى . وفى أرضهم طيقان ترمى إلى تحت الزندان من عند الحراس من فوق مثل المشط حتى لا تقدر الأسارى يفتحوه ولا يغلقوه . ولهم قبابطين وردیانات [2] يفرقوهم من باب الزندانة بدفتر إلى بنيان ومصالح الحاكم ومن عشيه يلحوهم (؟) فى دفتر والزندان له طبقات من خشب . وذكروا أن فى هذا الزندان من المسلمين ومن المجرمين من النصارى أزيد من ثلاث آلاف . ولهم ستة أغربة مهما اعتازوا يأخذوا من هؤلاء الأسارى وقت سفرهم . وجميع من فى الزندان يزبلوا فى براميل بأغطية ويرفعوها الأسارى (٧٤) ويرموها برات الصور . وذكروا أنهم مضمنين زبلهم كل سنة بألف غرش . وإذا انهزم أحد من الأسارى يأخذوا عنه من الورديان والغربا إذا سافروا للقرص (للقرصنة) ما يأخذوا معهم إلا القادر على حاله وما يحطوا فى الأغربة غير البقصماط والماء والشراب وكسوت الأسير وبدلة للعسكرية وذلك لأجل الخفة . وقبطانة الأغربة يجعلوا المؤخر إلى دورة الصارى على كل مقداف سبع أسارى ومن الصارى إلى المقدم ستة ستة . وعنده دروع وخود ما يقع فيها الرصاص . والدروع إلى الزناد فرد صفيحة

---

(١) الزندان : فارسية معناها السجن .

(٢) ورديان : من الايطالية Guardiano : الحارس .

ومن قدام مثل صدر الوزة . ولهم أتراس كذلك ما يقطع فيها الرصاص .
ومن عوايد بلادهم أن الحاكم يكتب عسكر من بلاده غير الغربية (الغرباء) ،
ويوقفوا لهم ناس يعلموهم رمى البندق ونقل السلاح . يبقوا على هذا الحال
سنتين ثلاثة يكملوا تعليم ذلك ويعودا يروحوا إلى أشغالهم ويجيبوا ناس عوضهم
من بلادهم ويعلموهم نقل السلاح مثل الأول ويبقوا على هذا الحال حتى يعلموا
جميع أهالى بلادهم نقل العدة والسلاح . وفى فرنسا بلد الغران دوكا كل قنطار
حطب بقرش والحطب كذلك يبيعوه بالذراع يسموها قامته (؟) طولها
ست أذرع وعرض ذراعين كل حطب له سعر وخير الحطب عندهم الملول
الزند المساوى . والدجاج عندهم فى الميزان ولما كان حضرة الأمير فخر الدين
فى فرنسا عند الدوكا حاكم طوسقانا جاء مكاتيب من باشة مسينا الذى
هو تحت يد سلطان اسبانيا خطاباً إلى الغرندوكا يذكر جاء أمر من سلطان
اسبانيا يأمره أن يطلب حضرة الأمير فخر الدين من الغرندوكا (٧٥) يرسله
إلى مسينا . فأرسل الغران دوكا جماعته لعند الأمير وأعلمه بذلك وقال له سلطان
اسبانيا أمر بأنك تروح لعند باشة مسينا وأنت كيف خاطرك فقال لهم إن أمرتونا
نروح فقالوا له نحن ما نكلفك لا فى الرواح ولا فى الاقامة أغربتنا رايحة
إلى مسينا إن كان لك خاطر حتى نرسلك بها فأعطا رضا بذلك فكتب الغران
دوكا مكاتيب إلى باشة مسينا يوصيه فى الأمير وأعطاه سناسل ذهب
يقال له عندهم جنزير قيمته ثمانماية غرش . وأما الحاج كيوان ما طاوع
على الرواح مع الأمير إلى مسينا وبقى فى فرنسيا وودع الأمير الدوكا الوالدة
وتوجه إلى اليفورنا فى الأغربة وقدموا له ذخيرة وجميع ما يحتاج لبين ما يصل
إلى مسينا . ولما وصلوا إلى مسينا رأوها اسكلة عظيمة تصل الغلايين لقرب
البر ويحطوا حيث من البر للمركب لأجل الوسق والتفريغ وأرسل الأمير أعلم
باشة مسينا بوصوله فعين له دار قرب الأسكلة مشرفة على البحر ونزه المدينة
فطالع عياله وأسبابه وجماعته وراح سلم على الدوكا فراعاه واستقبله مليح
وطيب خاطره وعين له عوض المأكلة كل يوم عشر غروش وفى ذلك الوقت
حكم عندهم عيد يعملون فيه دكاكين قرب الأسكلة وتحت الدار الذى سكن

بها الأمير وعملوا بيع وشرا بزيادة خصوصاً بيع الحرير شي لا يوصف كثرته وبقا الأمير متشوق إلى أخبار بلاده وطلب بلاده وطلب أن يتوجه لبلاده يكشف أحوال أهله (٧٦) وتوابعه والبلاد وطلب من الدوكا ذلك فقال له غلايننا متوجهين للقرص لبلاد الشرق على عادتهم نوصيهم يوصلوا معكم لبلادكم وخذ معك بعض ناس من جماعتك وباقى جماعتكم يبقوا عند أعيالكم بالعزازة لبينما تعاودوا فأعطا الأمير رضا بذلك والدوكا تدارك له بذخيرة جميع ما يحتاج .

(٧٩) وتوجهوا إلى جزيرة مالطة . ولهـا أساكل عظيمات ترسى فيها الغلايين والمراكب ويقفل عليهم جنزير من حديد وأرسلوا عزموا حضرة الأمير فخر الدين بن معن على النزول إلى عندهم . وشاور القبطان الذى معه فأعطا رضا بذلك وقبل عزيمتهم . ولما نزل أرسلوا له قايق مخيم بالحرير . وصفوا له أكابر الناس من البحر إلى بلاص كران ما يسطرو[١] . وهذا هو حاكم مالطه . وأى من حكم الجزيرة يسموه بهذا الاسم . ومن عادتهم أنه لا يتزوج هو ولا جميع الكوليرلية[٢] الذى تحت يده ويبقوا بلازواج على سمت الرهبان . وهم لاوند[٣] الجزيرة . وقالوا إنهم يجوا اثنا عشر ألف وهم على سمت الانكجارية الشام ولهم طريقة وزناروبول[٤] مثل السكمانية ولكن ما ينزلوا فى هذه الطريقة معهم إلا ذوى البيوت من بيوت الأكابر مثل أولاد الامارة والمقدمين والمناصب وما شابه ذلك من جميع بلاد النصارى كل من له خاطر يصير كولير يجيب معه حجة من قاضى تلك المدينة ومن أكابرها شهادة أنه ابن وجاق [٥] ومن أعيان الناس . ويتوجه إلى مالطه يعرض عليهم تلك المكاتيب إذا استقبلوه ينزلوه إلى أغربة القرص (غزوات القرصنة) فيسافر

وصف مالطه

---

(١) كران ما يسطرو : Granmaestro رئيس فرسان القديس يوحنا أصحاب مالطه .

(٢) الكوليرلية : Gavaliere الفرسان .

(٣) لاوند : لوند Levend من معانيها بالتركية عسكر غير نظامى حاول بعض السلاطين استعماله لردع الانكشارية ومن معانيها أيضاً العسكر الخاصة بالولاة فى الاقاليم .

(٤) بول : من معانيها بالتركية نظام وهيئة وطريقة الخ .

(٥) وجاق : أوجاق تركية أطلقت على فرق العسكر وعلى البيت الحسيب .

بهم سفتين وبعدها يعمل لقمة ويطالعوه كولير . وجميع هذه الكوليرية في بلاد النصارى نافذين الكلمة قويين الدعوة ولهم توقير في كل البلاد حتى إذا أحد رمى أحدهم خطوة (أى ارتكب خطيئة) في مدينة من المدن ما يقدر حاكمها يقاصه بشى ولا يعترض له بل يرسل مكاتيب إلى كبيرهم لمالطة الذى ذكرناه . (٨٠) والمذكور يرسل له ورقة يطلبه إلى عنده بوصولها ما يقدر يخالف . ولما يصل يقاصه على ذنبه . وإذا مات الكران ما يسطرو يجتمعوا ويقيموا لهم واحداً من بعضهم الذى يلاقوه يليق وهو يصير عليهم وعلى الجزيرة حاكما . وقالوا إن في جزيرة مالطة إثنان وستين قرية ومدينتين لا غير لأن دور الجزيرة ستين ميل ولما طلع حضرة الأمير ضربوا له جميع المدافع من القلعة والأصوار ولما وصل إلى عند كران ما يسطرو لاقاه ورحب به وبقى عنده ثلاث أيام في الاعزاز والإكرام ونزهوه وفرجوه على خندق المدينة الذى عملوه جديد . وهو عظيم في العمق والوسع . وجميع أزقاق المدينة مفروشة بالبلاط . وفرجوه على الماء الذى جابوه للبلد من موضع بعيد وعلى الجبخانة المغطية لأن لها خدام يخدموها مع كنزها ما فيها شى من الصـداء منه هوا البحر وعاملون طواحين الهوا وطلبوا من الأمير أن يعملوا له ضيافة في بستان كران ما يسطرو لأنه من عجايب الدنيا فامتنع الأمير من الرواح إلى البستان لئلا يصير لهم كلفة زايدة ولا طوله . وفيما بعد عاد تندم الذى ما راح وتفرج عليه وودعهم واستكثر خيرهم ونزل للغليون فأرسلوا له على نوع الزوادة من الغنم والدجاج والملبسات والمحليات ومن البهارات والخبز والخضارات شيء زايد وأخذوا الخبز من مالطة لأن باشة مسينا الذي يسمى الدوكا توجه إلى مدينة بليرموا قاعدة جزيرة صقلية وأن جماعة الأمير وأعياله توجهوا إلى بليرموا كذلك وأن الدوكا عين إلى أعيال الأمير داراً فعادوا (٨١) الغلايين توجهوا وطلع من أسكلة بلد يقال لها مازور [١] بلد في طرف الجزيرة مقابل بلاد الغرب . وفي هذه البلد الدجاج الكبار الذى يجلب منها إلى ساير البلاد وكانت غيبة حضرة الأمير في الغلايين من يوم نزل فيهم من مدينة مسينا حتى عاودوا وطلع من البلد

وصف صقلية

(١) Mazzara على الساحل الغربي لجزيرة صقلية .

المذكورة سبع شهور إلا يوم واحد وصار على المراكب فرتونة وأهوالا عظيمة من الهوا وأحوال البحر . وفى هذه البلد جاء قبطان كبير من جانب الدوكا حتى يمشى فى خدمة الأمير إلى بليرموا لأجل الطريق وإقامة الذخيرة والاحتياج . ورحلوا من مازورة إلى بلاد كبيرة ولها قلعة . ومنها إلى بلد الكرك [1] فلقا الأمير لبسهم على غير لبس الافرنج . سايلهم فقالوا نحن كنا ساكنين تحت يد المسلمين من بلاد جزر آل عثمان ومن كثرة الظلم والقهر رحلنا فى مركب وجينا طلبنا من حكام بليرموا مزرعة فأعطونا هذا الموضع وهو خالى خراب فبقيا نحن وأهلنا وعيالنا وأولادنا نحطب ونبيع على المدينة حتى صارمعنا صارمية [2] واشترينا فدن وأبدرنا إلى الزرع ونصب (نضد ؟) المزرعة فلما كثرنا وأملينا المزرعة وأرضها فى الفلاحة والملك طلبنا غيرها فأعطونا مزرعة ثانية فعمرناها وعمرنا جميع أرضها . فلما تزايد نشوها طلبنا مزرعة ثالثة كذلك فأعطونا إياها وعمرناها وهذه الثلاث مزارع كانوا خراب . فقلنا لهم كم أنتم اليوم نفس فقالوا نحن اليوم نجى ثمانماية رجل وأعيال وأولاد . فقال لهم ايش قدرة الغنى منكم (٨٢) فقالوا من الثلاث آلاف إلى الثلاثين ألف غرش فقال لهم كم لكم سنة بهذه البلاد فقالوا أزيد من سبعين . فقال لهم كم كنتم رجال يوم جيتم فقالوا جينا سبعين عايلة . وفى ذلك ما أحد يخفى مدخوله ولا قوته . وكل من كان مدخوله أكثر يكون متقدم على الذى مدخوله أقل وقصدهم فى ذلك العمار من بلد الكرك المذكورة وصل الأمير إلى مدينة بليرموا لأنها بقربها فراح سلم على الدوكا فترحب به وسايله عن أهله وبلاده وأحكا له بجميع الذى صار بالواقع وبما نظر وبما سمع .

(١١٥) وأما ماكان من حضرة الأمير فخر الدين كنا ذكرنا قبل هذه عن توجهه فى الغلايين وعن عودته إلى عند أعياله وجماعته . ووصل إلى مدينة

---

(١) بلد الكرك : المقصود منه الموضع المعروف باسم Piana dei Greci فى جنوب غربى بلرم وهو سهل خصب كثير الماء يبلغ عرضه نحو ميلين ويقع على ارتفاع ٢٠٠٠ قدماً عن سطح البحر وتحيط به جبال مرتفعة . وما رواه الصفدى عن هجرة هؤلاء الثمانيين صحيح . وكانوا البانيين نصارى والظاهر أنهم استمروا حتى القرن التاسع عشر متميزين عن سائر سكان الجزيرة .

(٢) صارمية : صرمية . كلمة من أصل فارسى تفيد « رأس المال » .

بلبرموا بالصحة والسلامة كما قدمنا بالكلام . ونريد نذكر الآن جزؤا عن تلك البلاد كما انها . وذكر حضرة الأمير مفصلا : وأما مدينة بلبرموا مدينة عظيمة بصور لهـا أربع أبواب . كل باب قبال باب . ومن الباب إلى الباب لزق . وكل باب ينظر الآخر من غير اعوجاج . وفى وسط المصلبة (أى الكنيسة) فيه قبة عظمية يضربوا بها الناقوس . والمساء داخل المدينة شى بكثرة . وسكانها معتبرة وبساتينها وفواكهها كثيرة وغلتها كذلك. واللحم بها كثير . وهى أرخص ذلك البلاد . ورأوا قاطن فيها أعيال مسلمين وبعض رجال من نسل حفص ملوك تونس (١١٦) الغرب ومجيتهم إلى عند سلطان اسبانيا مشهورة مفصلة فى كتب التواريخ . وفى هذه المدينة يصاد بها التن الكبير . ويعملوا له حبال شباك . ولحم هذا السمك يأكلوه طرى ويسكبوه ماء (أى يجففونه) ويبيعوه فى ساير البلاد . ويوم الدوكا راح فى أغربته يتفرج على صيد السمك ، كان معه حرمته وهو شارب (؟) فأكثر التنافس مع دوكا مثله فألزمه بالكلام من غير أن أحد يعلم بهم فقال. انزل أنا واياك للبر نتضارب فقال له جايز . فنادوا للغراب ونزلوا للبر وطلعوا تقاتلوا بالسيوف . فاخو امرات الدوكا قتل إلى الدوكا الذى الزمه والدوكا الذى قتله له أخ فراح الدوكا الحاكم يأخذ فى خاطر أخوه . وأخذ له معه ثمانية أسارى بخششة (هدية ؟) إياهم جبر خاطر . وكان الأمير بن معن معه وأعلم بجميع ذلك . لأن العاده بينهم إذا طلع إلى برا أحد وتقاتلوا على رجليهم يكون السلاح بينهم متساوى . وإن كان أحد معه سلاحاً زايداً عن الآخر يحتاج يتركه وإذا تضاربوا واحد منهم ذل من الآخر ورما سلاحه من يده ما يعود خصمه يقدر يضربه . وإذا أحد منهم كذلك أعطا ظهره ما يعود خصمه يضربه . وبينهم شروط على ذلك . فالذى يعمل شيء على غير الشروط يقتلوه عوض الذى قتله . وإذا أحداً قتل خصمه على الشروط والقاعدة ما عليه دعوى لا من حاكم ولا من أهل المقتول لأنهم يقولوا قبل ما يتضاربوا الاثنان راضيان على ذلك ما أحد يعرف الذى يقتل منهم . إذا تنافس رجل مع الآخر ما يقدر يقول له إطلع (١١٧) حتى نتضارب برا إذا لم يكن نده مثلما يكون أمير إلى أمير وعسكرى لعسكرى على هذا

المنوال . وفى بليرموا برات الصور جامع إسلامى من زمن الفاطميون . لأن الجزيرة من زمان كانت فى يدهم . وبعده باقى على حاله بقبابه . وبعد ما بقى حضرة الأمير فخر الدين بن معن عند الدوكا أسونا [1] حاكم بليرموا والجزيره قرب سنه وجاء من سلطان أسبانيا أمر للدوكا أنه أعطاه نابل وهى أعظم وأكبر من جزيرة مسينا . فقال الدوكا للأمير نحن نتوجه إلى نابل تروح معنا فقال نعم ما نفترق عنك إذا لم نتوجه إلى بلادنا . فقال يصير لكم منا رعاية أكثر ما كنتم روح إحزم حوايجك وانظر مصالحك .

وصف نابولى

فراح الأمير حزم حوايجه ونظر مصالحه للسفر . فلما نزل الدوكا إلى الأغربة ثمانية عشر غراباً فقلعوا من مدينة بليرموا ووصلوا إلى اسكلة فى قرب نابل والكروم متصلة إلى وسط الاسكلة ولم يطلع أحد من الأغربة يأخذ عنقود عنب أبداً بل القوارب دايره فى بين الأغربة ومعها ساير المآكل والفواكه للبيع بل أسير مسلم كان يخدم قبطان من غير حديد تعرا وسبح وطلع للكروم وجاب عنقودين فى فمه وعادوا توجهوا الأغربة الى اسكلة نابل صار ضرب مدافع من القلاع والمراكب ونزل الدوكا فى دار عظيمة ، المعتاد ينزلوا بها الباشوات . وعين للأمير فخر الدين بلاص قرب الاسكلة وهى متسعة وقال له اسكن هذا البلاص ولا تعطوا كرى . وذكر أن معتاد كراه كل سنة ثلثماية غرش وغلات الكرى من كثرة الناس والعمار حتى بيوت نابل مغطية بالحجر من خمس طوابق الى سبعة . وقالوا أن (١١٨) فيها ستماية ألف نفس ست كرات (الكرة مائة ألف) وكل حاكم يعرف قدر ايش يموت فى بلاده وقدر ايش يخلق فى كل سنة . وضبط ذلك هين عليهم لأن الذى يموت يأخذوه إلى الكنيسة والذي يخلق يأخذوه يعمدوه فى الكنيسة وما يمكن يعدى على مولودهم سبع أيام إذا لم يعمدوه . وكل كنيسة تعمل دفتر بذلك ويسلموا كل سنة دفاتر الكنيسة ويطالعوا الذى مات والذى خلق يعرفوا كم فى المدينة روح وايش زادت ونقصت وحتى المتوكلين فى الخانات

(١) أسونا هو don Pedro Tellez-Y-Giron duca di Ossuna وكان قد تولى النيابة عن ملك اسبانيا فى جزيرة صقلية منذ ١٦١٠ وفى نابولى منذ ١٦١٦ وتخلل النيابتين فترة قضاها فى اسبانيا فى ١٦١٥.

والذى ضامينهم كل ليلة بليلتها يكتبوا جميع أسامى الغربية الذى نايمين فى الخانات ويعرضوهم على حاكم المدينة . ولهم موضع يبقوا الأوراق فيهم من السنة إلى السنة وسبب ذلك لئلا يتداخل ناس غربا بزيادة فى المدينة من قبل أحد من السلاطين والناس مشغولة فى بيعها وشرايها وأشغالها لا يدبروا بالهم اليهم ، فيصير على المدينة خللا حتى يعلموا قدر ايش الغربا فى المدينة وثانياً لئلا يكون مع أحد طمع ويخفوه فى الخان إذا تسايل عنه قوام من الأوراق التاريخ ينبشوه ويلزم الخاناتى فى سكناه إياه . ومدينة نابل لها صور وأبواب حديد وقلعة كبيرة على البحر ، وقلعة صغيرة أيضاً على البحر وقلعة ثالثة فوق منها على صخر صم عالى تسمى ستالموا [1] بناها سلطان اسبانيا يوم حكم المدينة لأنها سابقاً كانت تحت يد سلطان فرنسا . وبلاد نابل متسعة ولها سبع باشات وعزلهم وتوليتهم فى يد باشة نابل . وعادت سلاطين النصارى إذا أعطوا باشوية إلى أحد يولوا باشتهم ثلاث سنين إذا كان راضى منه السلطان والرعية يجيبوا له تقرير ثانى ثلاث سنين آخر (١١٩) وإذا صار شى مخالف عن قاعدتهم على الأبد ما يعودوا يعطوه منصب ، ويلزم بيته . ومدينة نابل عظيمة فى الكبر وكثرة الناس . وذكروا أن مدينة سلطان فرنسا باريز قدرها مرتين . وذكروا أن فى نابل سبعين دوكا . ونابل داخل اليها مياه ولها بساتين بكثرة . وفى نابل دولتلى يقال له مكايلوتشى [2] . وذكروا أن فى أول عمره كان صلداوى (جندياً) علوفته ثلاث أربع غروش فى الشهر وعاد ترقى حتى قالوا أن معه سبع مليونات . والمليون عشر كرات يكون معه سبعين كرة مابة ألف غرش وهو يعطى لجميع أفران نابل طحين كل يوم اثنى عشر ألف تجى ألف غرارة عكاوية . وله مراكب فى البحر يجلبوا القمح . ومراكب وشختاتير لأجل الطحن . وله وكالة لأجل تغربل الحنطة . وطلوع الحنطة إليها . وهى وكالة كبيرة ومحطوط على باب الوكالة فى كل ناحية صورة رأس بنى آدم الذى كانوا

---

(١) وهى الحصن المشهور باسم Sant' Elmo . وبناؤه كما رآه فخر الدين يرجع لسنة ١٥٣٥ أى لعهد شارل الخامس .

(٢) دولتلى : رجل دولتى : من سراة المدينة .

واقفين فى هذا المنصب . يعنى الذى يدخل فى هذا المنصب ويقصر عن خدمته يصير له مثلهم [1] . ووقع بينهم وبين باشا نابل منافسة . فأخذ على خاطره وراح لعند باشا مسينا وخلوا جماعته دايرين هذا الدولاب مع عظمه وذكروا أن الدوكا له ثلاث قرايا ثمار مدخولهم كل سنة ثلاثين ألف غرش . وصار فى نابل عيد فى تولية السلطان الجديد [2] موضع أبوه فصار زينة ثلاث أيام وأملوا بتاتى (براميل) حطب وحطوهم بين شواريف القلاع بين كل شرافتين بتية . وبعد العشا شعلوا البتاتى . وبين كل بتيتين مدفع . وكلما شعلوا بتية يضربوا المدفع الذى بجنبها حتى انتهوا إلى موضع البدء . وعلى هذا المنوال من قلعة ستالموا ومن المراكب والأغربه . ومعين لنابل (١٢٠) أربعة وعشرين غراب . ومصرف الأغربة عادتها على النسوان التى تحت القسط . وذكروا أنهم اثنى عشر ألف امرأة . وضرب فى هذه الثلاث أيام الزينة ألفين وستماية مدفع . وبرا نابل موضع يطلع منه دخان من صخر مثقوب وعاملين فيه قبة وبيوت وفرش ولحف ، إذا كان إنسان ما هو طيب يروح إلى فوق هذا الدخان لأجل تجليب العرق ويشلح ثيابه ويلبس غيرهم وينام على الفرش ويتغطا تلك الليلة لأجل النفع بالتعريق . ويدير باله إلى روحه من الهوا والبرد . وهذا الدخان طلوعه من غير كبريت . وكان الدوكا أرسل غلايين للقرص ، وهم معدايين على الجبل الأخضر جابوا ثمان يسرا عرب . فبعد ما جابوهم إلى نابل أجا من أحكا للدوكا أن هذا الثمان عرب ما مسكوهم إلا فى الأمان جاءوا يبيعوا على الغلايين لبن وغنم . فجاب الدوكا القبطان وسايله عن ذلك . وقال له هذه الثمان رجال العرب الذى جبتوهم فى الأمان روح

(١) يصور كلام الصفدى هنا النظام الذى اتبع فى الامارات الايطالية (روما ، ناپولى الخ) لتكفل الحكومة الخبز اللازم للناس . وما ذكره عن نفوذ الدولتى مكايلوتشى وعن وضع تماثيل على باب الوكالة لتكون عبرة للقائمين بأمر الخبز يدل على فساد النظام . وكان هذا الفساد سبباً من أسباب الاضطراب الكبير الذى حدث فى مدينة ناپولى فى سنة ١٦٤٧ وكان زعيم الشعب فيه السماك المشهور Masaniello

راجع De Reumont : The Carafas and Masaniello الترجمة الانجليزية . لندن ١٨٥٣

(٢) لا بد أن الزينة كانت لامر آخر إذ أن تولية السلطان الجديد (فيليب الرابع) كانت فى سنة ١٦٢١

استكرى لهم مركب وأرسلهم إلى الموضع الذى جبتهم منه وإلا اشنقك بثيابك .
فامتثل كلامه وأرسلهم إلى بلادهم وفى بعض أيام جاؤوا أكابر لعند الأمير
فخر الدين أرسلهم الدوكا اسونا (؟) وكلموه وقالوا إن رحنا إلى بلادكم
قدر ايش يجوا ناس معنا من أهلكم وبلادكم فقال لهم الأمير هذا أمر دين
ما اقدر أكفل أحد لا أخى ولا ولدى ولا أهل بلادى بل أنا عندكم
وقدامكم . فقالوا إذا ما جاءوا معنا ما يبيعونا زخيرة . فقال لهم أنتم تعرفوا
قوة دين الاسلام وقوة آل عثمان . بل الذى مراده يقهر القوتين ما يتكل
على مشترى زخيرة من الناس . فأحكوا فى لسان بعضهم بعضاً بلسانهم وهزوا
روسهم من هذا الجواب . فقالوا له (١٢١) كم كنت تجمع عسكرى فى بلادك
فقال لهم يوم كان المنصب علينا والحكم والحكومة فى أيدينا جمعنا أزيد من عشرة
آلاف رجل من غير الذى يتأخروا فى البلاد . وأما اليوم ما لى حكم
إلا على نفسي . فتعجبوا من جوابه لذلك . وتركوا الكلام معه . ومن ذلك
اليوم وهذه الجوابات ما عادوا بالهم منه مثل عادتهم ولا عادوا أعطوا العلوفة المعتادة
وبقا يبيع صيغة وحوايج ويخرج على نفسه والذى معه وبقى على هذه الحال
مدة فى نابل . وفى ذلك الوقت جاء إلى عنده القنصل الذى يسمى كردانا
الذى جاء معه من بلاده وعلى يده مكاتيب من سلطان فرنسا يطلب منه توجه
الأمير لعنده . وأرسل يقول له سمعنا أن مرادكم ترجعوا لبلادكم مرادنا
نتعارف بكم ونرسل معكم مكاتيب شفاعة فيكم إلى سلطانكم لأننا نحنا وإياه
صلح وأصدقاء من قديم من الاخوان . وما أراد الأمير يتوجه إلى عندهم
بل أرسل له مكتوب ملطف يعتذر له بسبب قلت توجهه لعندهم لأن وهو
عند الغراندوكا فى اليفرنا أرسل الحاج كيوان مكاتيب حتى يتوجه إلى عند
سلطان فرانسا فما أعطاه رضا بذلك فبهذا الوجه ما عاد حضرة الأمير توجه
لعنده . وبعد ذلك جاء يسير (أسير) للشيخ ناصر المذكور . وكان رجل
متصوف بقا يصلى فى الأمير جماعة فى رمضان وحمد صبايا من بيروت بقا يوذن .
فحين سمعوا راحوا احكوا للدوكا واكابر دينهم . وكذلك الأمير كان عنده
فى الدار سلم بلولب وكمل السلم وعلاه حتى بقا يشرف على البحر والأسكلة .
وعمل قرب رأس السلم بيت حط فيه حمام . فقال الأسير للشيخ سمعنا أنه جايه

لعندكم ناس من أكابر (١٢٢) دينهم يسايلوكم عن ذلك. فتاني يوم جاءوا رهبان وبعض أكابر وسايلوهم عن ذلك وقال انتم تصلوا جماعة وعملتوا مأذنة. فكان جواب الأمير صحيح بنصلي. فقالوا نحن ما نمنعكم من صلاتكم. فقال لهم جايز كل من يصلي وحده. فقال الرهبان سمعنا أنكم عملتم مأذنة. فقال لهم رأينا دورة سلم في الدار مدورة كملناها حتى نبقى نكشف على الأسكلة والمراكب. فقالوا عملتم بجنبه بيت فقال عملنا بيت لأجل الحمام. فقالوا مرادنا ننظره فقال لهم جايز. وطلع قدامهم أراهم الموضع. فلما نظروا بيوت الحمام موجودة مقطعة ومافيه موضع محراب للصلاة نزلوا وتركوا ذلك الكلام. وبعد ذلك جاء يسير للشيخ ناصر الدين المذكور وقال له فيه رجل مراده يجتمع فيك في جنينة الدوكا. فقال له جايز. فراح قدامه الأسير وراح معه فلما وصل إلى الجنينة قعد يتفرج إلا والدوكا باشة نابل طالع لعنده. وأتاخذ منه الشيخ ناصر فطيب خاطره وقال له مرادنا نرسل معك كلام إلى الأمير فدخل معه إلى شلح الحمام. وقال له أنت من أين وكم لك سنة في خدمة الأمير فقال له أنا من صيدا ولي في خدمة الأمير من صغري فشال له الدوكا مكتوب. وقال له هذا جاء من سلطان اسبانيا مضمونه إن كان الأمير فخرالدين يدخل في ديننا نعطيه حكم على قدر ما كان عاطيه سلطان المسلمين في بلاده وأزيد وإن كان ما يرضا بذلك إن أراد يقعد وإن أراد يروح إلى بلاده فقال له نعرض الكلام على الأمير ونجيب لك الجواب فجاء الشيخ ناصر أحكا للأمير ذلك. فقال له الأمير روح رد الجواب على الدوكا (١٢٣) وتشكر من سلطان اسبانيا ومنه وقول له الأمير قال ما جينا إلى هذه البلاد لاكرامت دين ولا كرامت حكم ولا حكومة بل لما جاء علينا عسكر ثقيل جينا احتمينا عندكم وأحميتوا رأسه وراعيتوه ولكم بذلك الفضل والجميل والمنة إن أردتم هو قاعد عندكم بتوابعه على حاله وإن أرسلتوه إلى بلاده فهوا المراد لأن له أهل وتوابع وبلاد. حكمت الله فعّالى؟ (تعالى) لأجل التقدير والتسهيل جاء مركب في ذلك الوقت من صيدا وجاب مكاتيب للأمير فأرسل الدوكا ورا الأمير وقال له جاء من بلادكم مركب قال نعم قال جاءكم أخبار وكلام فقال جانا مكتوب من والدتنا تقول أننا بقينا محبوسين في قلعة الشام

ولما من الله تعالى علينا والحكام أطلقونا إلى بلادنا وأنا بقيت امرأت كبيرة مهاذى تقوم تجى حتى أنظرك قبل الموت وأقسمت على بتربيتها لى أن أتوجه لعندها فقال له الدوكا وأنت إيش تقول فقال له أنتم أخبر بعزة الولد عند والدته . وبعد قسمها على بتوجهى إلى عندها ما عدت أقدر أتأخر من خاطرى عن التوجه إلى عندها . وإن كلفتمونى إلى قلة التوجه ما بقى فى رقبتى خطية من كلامها . فقال تؤامن تروح فى هذا المركب ولو ما كان فيه عدة كثيرة فقال المركب راح وجاء إلى بلادنا طريقين ثلاثة بالسلامة . فقال له مادام لك خاطر فى الرواح نعطيك أجازة . فتشكر الأمير منه وفرح بذلك . وقال له عن أجازتك بكرة تنزل العيال والحوايج . فقال جايز وراح الأمير وقت المغرب أعلم أعياله وتوابعه فما رقدوا تلك الليلة من شدة الفرح (١٢٤) والانشراح . وكان توفى إلى الأمير بنت من مدة فتبوتها بتابوة وحطها فى أوضة وسد عليها بالحجر والكلس وديعة حتى يعاود لبلاده يأخذها معه . ففك الباب ونزل التابوة وأرسل الى الأسكلة مع بعض حوايج حتى ينزلوهم للمركب فمنعوه الواقفين على الأسكلة وجاؤا أعلموا الأمير وهو متفكر فى ذلك الوقت عدا الدوكا قرب الباب فتكلم معه أن الذى فى الأسكلة منعوهم لأن ما معهم أجازة من الدوكا فى نزول ذلك . وطلب ناس أن يروحوا للذى فى الأسكلة وعين معهم الأمير من جماعته ناس فما عادوا تعارضوا الى تنزيل الأعيال والأسباب وما بقوا متعوقين إلا على ورقة الأجازة لأن العادة عندهم أن ما يقلع مركب إلا بورقة الأجازة . وبقا الأمير يطلب الورقة من الدوكا وهو يطاول . فكان أحد ندمه قال له ما هو مليح أن يتوجه ابن معن الى بلاده لأنه أطلع على بلاد النصارى وأحوالهم . فبقى الدوكا يطاول فى ورقة الأجازة ثمان أيام والأعيال والأولاد والأسباب فى المركب . وكان عند الأمير ترجمان من قبل الدوكا يقال له تارلو فقال له مرادنا تدخل للمركب تطيب خاطر الأعيال وتعاود فقال له جايز . وكان الأمير شارى صندوق بارود شاله من جوف المركب وحطه تحت الأعيال وقال إن ألزمنا الدوكا فى النزول من المركب نعرف أن ما بقا من أيديهم خلاص ومعنا أعيال وأولاد وأنه إذا آيس من الدوكا

يعطى البارود النار ويحرق له وإلى الأعيال والأولاد . ونزل من المركب على هـذه النية (١٢٥) فراح لعند الدوكا حتى يعطيه فصـل الكلام الذى لا بد عنه . وقال إلى الدوكا نحن ما نزلنـا إلى المركب والأعيال والأسباب إلا بأجازتك ورضاك . ولهم ثمـان أيام فى هذا الشوب [1] وعليهم صيام رمضان . مرادنا منك ورقة الأجازة فى السفر . فقالت له إمرأته ما دام أنك أعطيته قول وإقرار بالتوجه إلى بلاده أعطيه ورقة الأجازة وخليهم يتوجهوا الآن أعياله وأولاده وصاروا فى المركب فقال جايز حتى يجى إلى عندى عشية حتى أكتب له ورقة الأجازه . فلمـا عاود لعنده ثانى ليلة حط له كرسي وقعده قباله وقال له إلى أين تروح فقال إلى صيدا . فقال له من حاكم صيدا فقال له ولدى . فقال إيش عمره . فقال عشرين سنة . فقال له ما تفرغ من ولدك وأهلك وأهل بلادك فقال أنا ما فارقتهم على بغض ولا على عداوة . فقال إذا ما فزعت منهم ما تفزع من السلطان فقال أنا إيش أريد من السلطان . أنا راضى باللقمة وشربة المـاء وأنظر والدتى وأهلى . واما رضوا منى بذلك وإلا الجبال واسعة . وإن كان ما تساعنا الجبال والا الدنيـا واسعة . ونكون نفذنا كلام والدتنا . فقال له الدوكا تروح إلى اسلامبول . فقال له لوكنت أروح إلى اسلامبول ما جيت إلى عندكم كأنهم ظنوا أن الأمير يروح إلى اسلامبول ويحكى عن بلادهم وأحوالهم . فلما قال لهم هذا الجواب طاب خاطرهم . فقال غداً أرسل لنا قارلو الترجمان حتى نكتب لك ورقة الأجازة فى ثانى يوم أرسل الترجمان المذكور . وكتب الدوكا للأمير ورقة الأجازة وجابها الترجمان المذكور الى الأمير فشال الأمير (١٢٦) الكيس من جيبته أعطاه إياه بمـا فيه بشارته وقال له روح ودي الورقة إلى أعيالنا الذى فى المركب حتى يطيب خاطرهم وطلع للمركب وأعطاهم الورقة فشالوا سوار ذهب من يدهم وأعطوه إياه بشارة . وتوجه الأمير لعند الدوكا يودعه ويستكثر خيره ونزلوا للمركب فى أواسط شهر رمضان سنة تسع وعشرين وألف توجهوا إلى أسكلة نابل .

(١) الشوب : القيظ .

ولما وصلوا إلى أسكلة مسينا طلع من أسكلتها خمس أغربة فظن الأمير وجماعته أن الأغربة جايين إليهم حتى يأخذوهم لعند سلطان اسبانيا . فصار عندهم حسابات وهم عظيم من ذلك . فتارى الأغربة بابا روميه ورايحين إلى بلادهم . فلما فاتوهم الأغربة طاب خاطرهم وعدوا بوغاز مسينا . وطاب لهم الريح وساروا تلك الليلة وفي صبيحة ثاني يوم صادفهم غليون قرصان وقصدهم . وبقا الريح طيب للجميع . لاهو يقدر يلحقهم ولاهم يسبقوه . فلما غابت الشمس افترقوا وبقوا مسافرين حتى أشرفوا على عكا .

. . . .

(١٢٧) وهم مارين بين نابل ومسينا رأوا جبل الدخان النار . وإذا قرب منه مراكب المسافرين يسمعوا فيه أصوات هايلة وأحجار ترتفع بالهوا من نار وترتمي في البحر . وحجز الخفان من ذلك . ويلهوهم أهل المراكب المارين بذلك البحر . ومنهم يصنعوا حجر الرجل بالحماميم (بالحمامات) بكل موضع . وطلوع النار والدخان من الكبريت وكذلك رأوا في نابل جبل منقور في العدة من المدينة الى موضع يقال له البصول . والبصول [١] بلد وبساتين ومنتزهات . والدرب الذى نقروها لأجل العربات حتى تروح على الثغور ولا تطلع في الجبل . وطول هذا النقب ميل من الباب للباب . وعرضه ما يعدى العربتين . واحدة رايحة وواحدة جاى حتى لا يتعوق في بعضهم البعض . لأن اذا تلاقوا العربتين يقول الواحد على يمينك والآخر على شمالك . وفي النقب قفاعات في سقفه لأجل الضو . ولكن من علو الجبل ما يصل الضو الى قرب النقب إلا ضعيف . وفي عند الوسط مصورين السيدة مريم وراميين عليها قنديل مضوى دايم إذا وصلوا لعندها المارين من هناك عرفوا أنهم وصلوا لنصف النقب . وسايلنا عن هذا (١٢٨) النقب . فقالوا من قديم من قبل السيد المسيح وما أحد يعرف في أى جيل

---

(١) البصول : Pozzuoli موضع غربي مدينة نابولي يفصلهما رأس بوزيليبو ويصلهما النفق الذى يشير اليه الصفدي . ويقال أن حفره كان على يد ماركوس أجريبا سنة ٢٧ قبل الميلاد . وفي طرف النفق من جهة نابولي قبر الشاعر فيرجيل على المشهور .

انعمل . وذكروا أن في البصول كان أسكلة بقا يرسى بها الغلايين . وفي بعض الزمان جاء تراب ورمل من البحر حتى طم موضع المراكب . وصار موضع الاسكلة أرضاً . وكذلك نابل في الجبل بنصف مرحلة ثلاث جبال . وبين الثلاث جبال سهلة كبيرة . ويأخذ من بين هذه الثلاث جبال تراب الى عمل الكبريت . ومعمل الكبريت له خوابي عده مبزولة يحطوا التراب بها . والخوابي مركبة على موقد . ويوقدوا تحتهم فيذوب الكبريت . وينزل من البزولات إلى الخوابي . ويصير آقراصاً . ثم يصفوا الكبريت مرة أخرى . ويعملوا من هذا الكبريت بعض شربات وطاسات لأجل حين يشربوا منها . لأن الشرب من أوعية الكبريت نافع لبعض الأوجاع . والتراب الذى يشيلوه يبان فيه شقف الكبريت . ومن سخونة الأرض تتنفس النار منها . وتطلع النار مثل نار الأتون لهبة حمرة على قدر قامتين ثلاثة . من تحت حس دوى ومن رأس اللهبة دخان. ومن خاصية هذه النار إذا وضعت البلان اليابس فوقها لا يحترق. وإذا وضع الأنسان فوق منها معمول حديد يذوبه ويبقى ينقط ، وإن بقى الحديد فوقها يذوب جميعه . وجميع ما يتحصل من أراضى هذه الكبريت وقف للكنيسة . وفوق نابل كذلك عن نصف مرحلة بركة . وفوق البركة مغارة صغيرة مقدار أربع خمس أدرع عمقها . وأما علوها ووسعها مقدار ذراعين (١٢٩) . وفى وسط المغارة حجر إذ دخلوا جوات الحجر الكلب فى المغارة يلهث ويفتح فمه ويطالع لسانه ويغشى عليه . وإن سحبه أحد فى الحين ورماه فى البركة يفيق ويقوم على حيله . وإن تركه فى المغارة إن كان كلب أو غيره يهلك . وذلك من حماوة الكبريت . ولهـا المغارة باب وخدامين . وعندهم كلاب لأجل ذلك اذا جاء لعندهم أحد يعملوا قدامه حتى يفرجوه لأجل معلومهم . وبركة المـاء الذى تحت المغارة من ماء المطر . ويزرعوا بها الكتان والكتان موجود فى جميع بلاد النصاره . ويعملوا منه قماش القمصان وغيره وخيطان وقماش الياقات .

وكذلك الهند الجديدة الذى فتحها سلطان اسبانيا عامل لهـا أربعة وعشرين غليوناً إثنى عشر غليون تروح واثنى عشر غليون تجى .

يجيبوا فيها فضة الريال والبهار . والاثنى عشر غليون من اسبانيا . وسفرهم ستة شهور حتى يصلوا . وذكروا أن فى كل غليون ماية وعشرين مدفعاً وألف نفس وطاحون وبير (؟) . وفى بعض السنين لاقوهم غلايين الفلمنك وكاونوهم وكسبوا منهم بعض غلايين . وذكروا أن مدينة باريز فيها خلق قدر مدينة نابل طريقين . وذكروا أن الأمير سمع من أكابر بلاد النصاره أن جميع الأرض المعمورة الثلثين فى يد المسلمين والثلث فى يد النصارى . وفيه ناس قدر الثلثين الذى فى يد المسلمين . لأن ما فيها لا برية ولا خراب . وذكروا أن (١٣٠) جميع بلاد النصارى كل حاكم بلاد يعلم أهل بلاده نقل العدة وضرب البندق والسلاح . ويكتتب أهل بلاده عسكرية منهم ناس . وإذا تعلموا نقل السلاح وبقوا سنتين ثلاثة يعطيهم أجازتهم . ويعلموا غيرهم . وكذلك إذا كان حاكم مراده يعمل قتال وسفر مع أحد يكتتب عسكر من بلاده ومن غير بلاده .

بعض المؤلفات الحديثة لأساتذة الكلية

كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك

تأليف أحمد بن على المقريزى (٧٦٦ – ٨٤٥ هـ)

ينشره محمد مصطفى زياده

في مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر

يقع هذا المؤلف فى أربعة أجزاء ، وهو خاتمة كتب المقريزى فى تاريخ مصر ، ويشمل تاريخ الدولتين الأيوبية والمملوكية ، حتى قبيل وفاة مؤلفه سنة ٨٤٥ هـ (١٤٤٢ م) .

أخرج الناشر القسم الأول من الجزء الأول فى ٢٦١ صفحة ، وتصدير قصير فى عشرين صفحة ، من القطع الكبير . وقد اعتمد فى إخراج المتن على صور شمسية من النسخة الأصلية ، التى كتبها المؤلف لنفسه ، والموجودة الآن فى مكتبة « يكى جامع » بالآستانة ؛ واستعان فى المقارنة والمقابلة بصور شمسية أخرى ، موجودة بدار الكتب المصرية ، وهى من نسخة خطية متأخرة ، تملكها المكتبة الأهلية فى باريس .

وقد ذيل الناشر صفحات المتن بحواش تاريخية وجغرافية ولغوية ، واستقى لذلك من المراجع والمعاجم العربية والأفرنجية .

Il faut probablement aussi dater du temps d'Hadrien les bas reliefs de la scène du théâtre de Dionysos, que l'on supposait être, au plus tard, du temps de Néron : le personnage présenté au dieu par des déesses locales ne serait autre qu'Antinoüs divinisé après s'être sacrifié pour Hadrien, en se jetant dans le Nil.

Avec Hadrien, Athènes renaît et sa foi dans l'avenir s'exprime dans la création de trois ères, celle d'Hadrien, celle des Olympiades et celle des Panathénées, qui semblent marquer que la cité part, avec une confiance rajeunie, vers des destinées nouvelles.

Fouad I Univ. Press, 40-1953, 300 ex.

Une longue inscription où l'on avait d'abord reconnu un cadastre, puis une table de fondation alimentaire (Mommsen) reçoit ici une interprétation nouvelle. L'opinion de Mommsen, bien qu'unanimement admise n'est pas soutenable. Nous avons sûrement affaire ici à un registre de ventes immobilières, tel qu'on en connaît, par exemple, dans l'île Ténos.

Le dernier chapitre s'occupe des Lettres et des Arts. Les lettres sont peu florissantes, malgré l'intérêt que leur porte l'empereur. Mais Athènes commence à prendre la tête de la seconde sophistique, la reine du temps, avec Lollianos et bientôt après, avec le plus célèbre des sophistes, Hérode Atticus.

Pour la philosophie, nous possédons un document du plus haut intérêt, la lettre de Plotine relative à la succession de l'école d'Epicure et le rescrit d'Hadrien, obtenu par l'impératrice; il autorise le chef de cette école, un citoyen romain, à tester à la manière grecque. Autant dire qu'il est libre de choisir son successeur même parmi les non-Romains, droit que revendiquait la secte pour ne pas risquer d'être dirigée par des incapables.

Plusieurs monuments, dont les ruines subsistent encore, permettent de dégager les caractères généraux de l'architecture athénienne du temps, architecture qui se romanise et vise à l'effet et au luxe.

L'auteur ne s'est pas contenté de décrire ces édifices en utilisant les travaux les plus récents. Pour les deux monuments les plus importants, l'Olympieion et la bibiothèque d'Hadrien, des observations faites sur place l'amènent à rejeter des hypothèses récemment émises.

Pour la sculpture, une attention toute spéciale a été réservée aux portraits, dont deux comptent parmi les plus remarquables que nous ait laissés l'époque impériale : il s'agit du buste d'Hadrien, trouvé à l'Olympieion, et de celui où l'on reconnaissait à tort Hérode Atticus ou le roi Rhoimétalkès. Ce serait plutôt celui du sophiste Polémon.

Le chapitre quatrième est réservé aux " Institutions politiques ". De la constitution nouvelle donnée par Hadrien aux Athéniens sur leur demande, nous ne connaissons guère que le nom. Mais on peut supposer qu'elle était plus démocratique que celle qu'elle remplaçait et qu'Athènes vit ses privilèges de ville libre plus respectés que jamais. A cette constitution, on doit, semble-t-il, rattacher la loi d'Hadrien relative à l'exportation de l'huile, dont le texte est, encore aujourd'hui, exposé à sa place primitive, sur l'Agora romaine.

Le fait le plus important à noter ici est la création du Panhellénion. Cette " Société des nations " grecques, instituée par Hadrien, pour donner une consécration à la primauté d'Athènes, où elle siégeait, était, notamment, chargée de vérifier les titres des cités qui revendiquaient le titre de colonies grecques.

Dans les " Antiquités religieuses " (chap. v), l'auteur étudie tout ce qui intéresse Éleusis et ses Mystères, les rapports d'Athènes avec Delphes et Délos et réserve une place importante aux cultes égyptiens, fort en vogue, semble-t-il, à cette époque, en Attique. Le culte impérial n'est pas négligé. Pour les cultes locaux, à noter qu'il faut sans doute placer sous Hadrien un calendrier liturgique conservé à Oxford et qui fait ici l'objet d'une étude nouvelle.

En créant un panthéon à Athènes, Hadrien complète l'œuvre commencée avec le Panhellénion : c'est comme la consécration de la primauté de sa cité de prédilection dans le domaine religieux, en Orient.

Le chapitre sixième "Athènes et lea Athéniens", réunit le peu que nous connaissons de la vie sociale et économique du temps. Athènes souffrait alors d'une crise financière si grave qu'elle songea à mettre en vente l'île sainte de Délos. Hadrien vint à son secours en lui donnant Céphallénie et ses revenus et en faisant procéder, chaque année, à des distributions de blé.

Peu aimé à Rome, il était l'idole des Athéniens et saisissait, il l'a écrit lui-même, tous les prétextes pour les combler de ses faveurs.

Un premier chapitre est consacré au premier séjour d'Hadrien à Athènes, en 124/125, à l'activité de l'empereur en cette ville, qu'il dote lui-même d'une constitution nouvelle, s'inspirant des lois de Dracon et de Solon, aux honneurs que lui décernèrent les Athéniens en cette occasion : une treizième tribu est instituée pour commémorer cette première visite et Hadrien prend place parmi les éponymes.

Le deuxième et le troisième séjour de l'empereur à Athènes, en 128/129 et 131/132 font l'objet du deuxième chapitre. L'événement le plus important est la consécration du temple de Zeus Olympios, enfin achevé, grâce à la munificence du souverain.

Le chapitre troisième a pour titre " Les étrangers à Athènes ". On y relève très peu de ces Romains de la haute société qui visitaient en si grand nombre la cité des arts et des lettres aux époques précédentes. Les Athéniens élevaient-ils moins de statues aux Romains de marque maintenant qu'ils jouissaient de la pleine faveur impériale ou bien faut-il attribuer au hasard des découvertes la rareté des bases de statues érigées à de grands personnages? On ne sait. Il y a là une lacune que viendront combler, nous l'espérons, les fouilles américaines de l'Agora qui ont donné déjà tant de beaux résultats (1).

Parmi les non-Romains qui visitèrent Athènes sous Hadrien, il faut signaler les nombreux Hellènes qui représentèrent leur cité à l'inauguration du temple de Zeus et, surtout, le plus célèbre des sophistes du temps, Polémon, chargé par l'empereur de prononcer, en cette occasion le discours officiel.

(1) M. J. H. Oliver, membre de l'American School of Classical Studies, à Athènes, veut bien nous écrire que de nombreuses inscriptions d'époque romaine ont été trouvées ces derniers temps, dans la fouille de l'Agora, sans préciser l'époque à laquelle appartiennent ces textes encore inédits.

Dr. Léon Walther.

1. *L'orientation professionnelle vers les carrières libérales et ses bases psychologiques. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. CXVI, Paris 1933.

2. *Über Berufsberatung für höhere Berufen ihre psychologischen Grundlagen. Psychotechnische Zeitschrift*, 8 Jahrg. N° 6, Berlin 1933.

3. *Poradnictwo zawodowe dla zawodów wolnych i jego podstowy psychotogiczne. Kwartalnik Psychologiezni*, t. V, Poznan 1934.

Paul Graindor, ***Athènes sous Hadrien***, Le Caire, Imprimerie Nationale, 1934, IX-317 pages in-8°.

Cet ouvrage constitue le troisième volume de l'histoire d'Athènes sous l'Empire, dont les deux premiers ont été publiés dans le *Recueil de travaux* de la Faculté des Lettres de l'Université Égyptienne, fascicules 1 et 8, sous les titres : *Athènes sous Auguste* et *Athènes de Tibère à Trajan.*

Comme pour les deux premiers volumes, les textes littéraires qu'on peut utiliser pour reconstituer l'histoire d'Athènes sous Hadrien sont aussi rares que brefs. Ici encore, les inscriptions, souvent publiées d'une manière insuffisante, restent la principale source écrite. L'auteur a tenu à en revoir les originaux, à Athènes, et à étudier, en même temps, sur place, les monuments et les sculptures qui ressortissent à la période ici traitée.

Athénien de goût et de culture, Hadrien, le plus philhellène des empereurs, reviendra jusqu'à trois fois à Athènes, sa cité préférée, après y avoir séjourné déjà avant son accession au trône et y avoir exercé les fonctions d'archonte.

Athènes lui doit une dernière renaissance, qui se survit, aujourd'hui encore, dans les ruines des somptueux monuments dont il couvrit la ville, tels l'Olympieion, la bibliothèque qui porte son nom, un aqueduc. Même il l'enrichit d'un quartier nouveau, la "Nouvelle Athènes".

NOTICES

OF RECENT PUBLICATIONS BY MEMBERS OF THE STAFF OF THE FACULTY

WALT TAYLOR, *Arabic Words in English*, Oxford, Clarendon Press, 1933, p. 565-600, being *S.P.E. Tract XXXVIII*, 2/6.

This tract is an introduction to a branch of English philology which has been neglected hitherto. The Arabic loanwords in English are about a thousand in number (excluding derivatives), and when collected together under subject-headings form picturesque groups. Only the more common words are here quoted.

Arabic words were taken into English through the medium of Latin in the Old English period, through both Latin and French in the Middle English period, and from the Romanic languages or from Arabic direct in the Modern English period. A short historical account is given of how many of these words spread over Europe from Spain as a result of the Moorish influence in that country.

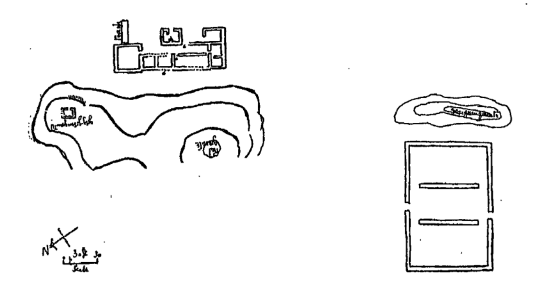
The tract is written primarily to suggest an acceptable form and pronunciation of those Arabic words (chiefly borrowed since 1660) which have yet no stable form or pronunciation. Its value is increased by a short bibliography of philological works on the subject.

W. T.

to be an intermediate halt, perhaps at the junction of a way up to Mons Claudianus with the main route, than one of the series which marked stages in the journey from the sea to the Nile. Mr. Murray, who has discussed the matter before (*Journ. Eg. Arch.*, vol. XI, III-IV, Oct. 1925), agrees with this opinion; it is probable that the missing station will be found, as he conjectures, under the sand at Bir Aras, some 15 miles from Kainopolis On the other hand, on the road from Coptos to Berenice there is a station with two tanks, Abu Hegilig, only six miles north of the large station at Abu Ghusun (=Cabalsi of the Antonine Itinerary), which has, again, another small station at Abu Ghalka only six miles to the South. At neither of these smaller places is a departure from the main road suggested on Mr. Murray's map (*op. cit.*, p. 139).

I hope to publish plans of several other stations, and such information as has been gathered this year and last year, in detail, in subsequent numbers of the ***Bulletin.***

one room, from whose exterior wall a trough of the usual pattern extends at right angles, 20 ft. long, 2 ft. 11 ins. wide on its inside, 3 ft. 7 ins. from outer edge to outer edge, and 16 ins. deep. The buildings form a small group 99 ft. by 35 ft., built on the W side of a little hill which crops up into two knolls, the highest



of red granite, to the N, the lower of green granite, to the S. On this lower knoll is a square hut, opening to the W, of the usual type, with a little terrace below it.

Eighty paces to the SW are lines for animals, very much sanded-up, but of the usual kind,—an oblong enclosure 111 ft. by 75 ft. with two lateral partitions inside and an entrance 9 ft. wide in the long side to the N. These lines lie to the W of a low knoll of green granite which extends just their breadth. By the trough at the huts, and between them and the animal lines, are several large fragments of pottery of familiar coarse make, black core and red outside. They are pieces of large, wide pots, roughly decorated with a festoon pattern in white.

Certainly we now have a sixth station on the Kainopolis-Myos Hormos road, which has been needed to fit in with Strabo's statement that there were seven stages along the road, But the size and situation of this little station, so near to the big station in Wady el Atrash, makes me think that it is more likely

VI.— Inscription near the High Western Village

An inscription beginning ΚΑΘΟΛΙΚΗ ΕΚΚΛΗϹΙΑ is reported as cut 'in a green stone which abounds hereabout' (? green porphyry) and given by Wilkinson, *MSS*, vol. 39, pp. 29–30. He says that it lay in the road 'below the great quarry village'. The inscription was also noted by Hume and Barron in *Topography and Geology of the E. Desert of Egypt*, Cairo 1902, and they mention in association with it some small granite pillars on a piece of raised ground by the side of the road, on which the inscription 'possibly at one time had been borne'.

I searched, but could find no trace of the inscription. Lying on one of the butts at the beginning of the village was a small, light pink granite column, broken into two pieces, 29½ ins. long: 5½ ins. diam. at one end and 5 ins. diam. at the other. A slot 2 ins. square is cut in the thin end. The column had obviously been picked up and put on the butt by some one; possibly it is one of those seen by Hume. I found no others, and the inscribed block is certainly not lying now in the road. Perhaps it got built in when the road was repaired in 1933.

The inscription is published, with the readings of both Wilkinson and Hume by R. Delbrueck, *Antike Porphyrwerke*, Berlin, 1932, p. xxiv.

VII.—An Unnoticed Station on the Road From Kainopolis to Myos Hormos

There is a small station of the usual type, which seems hitherto to have escaped notice, among the red granite hills of the Bab el Mukheinig pass. It lies 12.5 miles NE of el Saq'a station, 4.3 miles SW of Deir el Atrash, and 0.2 miles E of the ancient road (which is here coincident with the modern motor track), opposite to a cairn standing by the road side.

The station consists of a group of seven rooms with rubble walls, very much sanded-up, and an enclosure longer than any

and the main inscription as :—

ЄΙϹЄΙΔΙΛΛΥΙΙ ωΛ
ΝΥΜωΦΑΝ
ΙΟϹϹ ЄΥΗΡΟ
Ϲ ⳩ ΑΝЄΘΗΚЄ
L ΚΒΑΔ ΡЄΙΑΝΟΥ ΤΟ ΥΚΥΡΙΟΥЄΠΑϹ ΙΙ

But in 1826 he gives it as :—

ЄΙϹЄΙΔΙ ΜΥΡΙω
ΝΥΜ ω Φ Α Ν
ΙΟϹϹЄ Υ Η ΡΟ
Ϲ⳩ ΑΝЄ ΘΗΚЄ
Ι. ΚΒ ΑΔΡЄΙΑΝΟΥΚΥΡΙΟΥ [illegible]

In the hundred years since Wilkinson made his copies the etters have become more indistinct, especially on the top and at the end of the last line. My copy is as follows :—

EIСEIΔIλλYIIω
NYMωφAN
IOCC EYHIO
C⳩ANEΘHKE
IKHAΔIEIANY

Letronne gives the last line as :—

IKBAΔPEIANOYTOYKYPIOYC'B"V

and transliterates :—

L K̅B̅ Ἀδρειανοῦ τοῦ κυρίου *Σεβαστοῦ*

Mr. Jones, going on Wilkinson's first version, and remarking the formula in, e.g. the inscription at the other temple of Isis (*Τραιανοῦ τοῦ κυρίου Μεχεὶρ τρίτῃ*) suggests that one should read (instead of *Σεβαστοῦ*), Ἐπεῖφ ῆ [?]. = July 2.

It is unfortunate that this, the doubtful part of the inscription, should have become illegible.

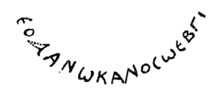
a small, squared block which has been thrown down the chute to the road below the face next north of the Pancratius inscription—a good way away, and quite another working.

The letters ΠΕ appear on a rough block at another face lower down than the first and to east of it. These are lightly picked out, not carefully cut like the others.

V.—Dedicatory Inscription to Isis of the Myriad Names

This inscription, No. 44 in Letronne's *Recueil des Inscriptions Grecques et Latines de l'Égypte*, Paris 1842, 1848, and No. 1258 *IGRR*, vol. I (where it is incorrectly reproduced), was found by Wilkinson and the substance of it given by him in *Journ. R. G. S.*, vol. II, London 1830. Couyat-Barthoux says that he could not find the tablet bearing this inscription and thinks that it must have been washed away. But it is still lying a little above and to the west of the small building on the west side of Wady Me'amil, which, on account of this inscription, I call the small temple of Isis. The inscription is in four lines on the side of a circular slab of pink granite, 1 ft. 3 ins. in diameter and 6½ ins. thick. There is a single line of lettering running about half way round on the inside edge on top. I took sqeezes, but the lettering is much worn and the stone rough, and nothing much can be got from them.

Wilkinson gives two versions; one on the occasion of his first visit in May, 1823 (*MSS*, vol. 30, p. 35), and the other when he went again in January 1826 (*MSS*, vol. 39, p. 29). He gives the lettering on top only on the first occasion, as follows:—



On a smoothed block, app., 12 ins. by 8 ins., by watch huts on the eastern ridge above the temple of Serapis in Wady Me'amil. *a*) and *b*) are recorded in WILKINSON's *MSS*, vol. 39, pp. 29–30 (the property of Mrs. Godfrey Mosley, deposited with the Bodleian Library). Wilkinson gives the first line as ΕΥΤΥΧ.

Mr. Jones suggests the following transliterations:—

ατ Εὔτυ [χεῖ]	*c*) Ἀπολλ
Ἡρα-	[ώ]νιο-
ουλα-	[ς Θ]έων
νὸς	
Κοῦρ	

The name *Κοῦρ* is given by Preisigke, with alternative *Κῶρ*, from Lond., copt. S 449. (*Namenbuch*, s.v. 184).

2.

ΑΜΜ ωΝΙϹ ΤΥΡΑΝ
Κ Є Ν

On the outside of a corner stone buit into the wall-angle of a watch-hut half way up the path from the temple of Isis on the west side of Wady Me'amil to the village at the high western quarries. ΤΥΡΑΝ is obviously the beginning of a name, e.g. Tyrannion; but though I searched carefully I could find no trace of more letters. The same applies to ΚΕΝ, which seems to be no more than three isolated letters. The stone is built into the wall about breast high at a convenient height for writing on; on the other hand the letters may already have been on it when it was taken for building.

3.

ΤΡΦ

Perhaps the initials of a quarry-man. They occur twice at the high western quarries—once, cut deeply, the letters about 6 ins. high, on a big, rough block at the face next south of, and below, that on which the Pancratius inscription is, and again on

summit of the western hill, called Lykobettus by Schweinfurth, where are the quarries at which inscription II occurs. The four lines which occupy the smaller piece, and the three lines which are their continuation on the larger piece, are cut fairly deep and clear. But the letters which occupy the rest of the larger piece run in the reverse direction, and are only stippled, as if preparatory to being cut. The slab and inscription are well preserved, though there is a large flake out down one side of the larger piece. Neither piece was standing, and the grave to which it belongs could not be determined; the slab must have been taken up, at some time or other, and dropped.

Mr. A. H. M. Jones, who has again kindly given me the transcription and translation, makes the following observations: —

The remaining four lines appear to be bungled attempts at the same inscription beginning from the other end of the stone. One can detect *ἀπὸ* followed by *κ*—perhaps the engraver intended to write *κώμης* for *ἐποικίου*. One can also detect *ἔποιπς*, apparently a blundered version of *ἐποικίου*, and *Νῖλος*.

John was, as his name and the monogram on the back of the stone show, a christian. He was evidently not a soldier. He may have been a convict, but more probably, I think, a conscript labourer. An example of the application of the corvée to quarry work is Pap. Flor. 3 (=*Chrest.*, I, 391), dated 301 A.D.

IV.—Graffiti

1. Front

a) < ΥΤV
ΗΡΚ
ΟΥΧΑ
Ν Ο ⌐
(ΚΟΧΡ/

Left Side

b) ϹѠΚ
ΡΚ ΤΗϹ

Back

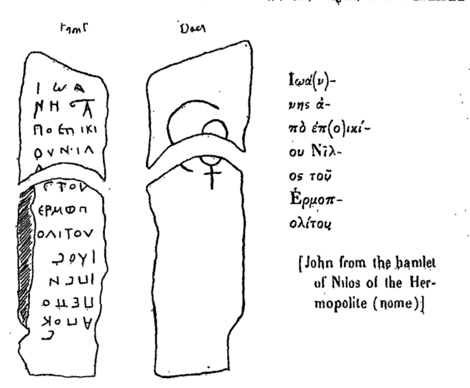
c) ΑΠΟΛΛ
ΝΙΟ
ЄѠΝ

[very faint]

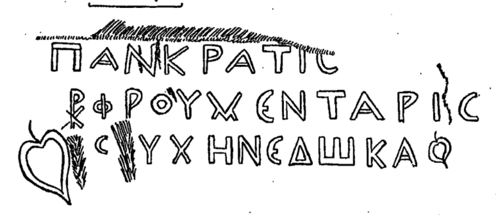
used for many special services. Another example of a *centurio frumentarius* apparently in charge of a quarry is *CIL*, XI, 1322 (= Dessau, *ILS*, 2371) from the marble quarries of Carrara.

The date of the inscription cannot be later than the reign of Diocletian, who abolished the *frumentarii* (Aurelius Victor, 39, 4, 5). It is not likely to be much earlier. The form of the letters, especially the μ, and ω, and the illiterate spelling (-ις for -ιος twice) suggest the mid third century. The absence of a gentile name also suggests a late date. The name Pancratius is found elsewhere (*CIL*, VIII, 8993 = Dessau, *ILS*, 1200); it is there the cognomen of a freedman.

III.—Funerary Inscription at Western Quarry Village



The above inscription is on an oblong slab of imperial porphyry, roughly shaped. The slab, which is 23½ ins. long 7 ins. broad and 2 ins. thick, is broken about a third of the way down into two pieces, It served, apparently, as a tomb-stone, since one piece was lying by one grave, and tother by a grave alongside, on the west edge of the cemetery of the village at the



Πανκράτι(ο)ς
(ἑκατοντάρχης) φρουμεντάρι(ο)ς
εὐχὴν ἔδωκα

[I, Pancratius, *centurio frumentarius*, gave it as a vow]

worked vertical on its N and E sides. On this platform, which is some 30 feet above the floor level of the main quarry on the N side of the hill-top, are the remains of three huts, and a square cairn of the type which marks the Kainopolis-Myos Hormos road. The inscription is about 4 ft. 9 ins. long and about 1 ft. broad. It is neatly cut, the letters about 3 ins. high, though accurate measurement was not possible since I could not reach the inscription.

So far as I know it has not been mentioned in any account of the quarries hitherto published, nor have I found reference to it in the MS notes of either James Burton or of Sir Gardiner Wilkinson.

I am indebted to Mr. A. H. M. Jones for the transcription and translation, and for the following observations:—

The symbol ⳩ for centurion is common in the papyri and is found sometimes in inscriptions (e.g. *Inscr. Gr. Sicil. Ital.*, 1071, *IGRR*, III, 1264, Jones, *JRS*, 1928, p. 171, No. 38, and *infra*, No. V). The *frumentarii*, originally men detailed from the legions to collect supplies, came in the third century to be

occur, elsewhere, in the fort and baths. It lies along the steps and has broken, in falling, into two pieces, one 6 ft. 4½ ins. long, tother 2 ft. 2½ ins. long. In section it is roughly a foot square; total length 8 ft. 7 ins. The block is roughly dressed on three sides, but smooth dressed on the fourth side, on which is the inscription. This is 5 ft. 6 ins. long, in four lines, which occupy a breadth of 7 ins. The letters are of an average height of 1 inch

Couyat published the year as *ἔτους ιε,* but was uncertain if ε were correct or not. Lesquier (*L'Armée Romaine d'Egypte*, Cairo 1918, p. 493 = No. 16) points out that at this date, 112 A.D., the praefect of Egypt was Sulpicius Similis, whereas the praefect mentioned in the inscription is M. Rutilius Lupus. Lesquier, therefore, emends conjecturally to read *ἔτους ιθ*, i.e. 116 A.D.

A sqeeze taken last winter confirms the reading, suggested by Mr. Jones from the copy which I made in 1933, to which reference was made in the note which appeared in the first number of this *Bulletin*. The inscription is, in fact, *ις*; i.e. 113 A.D.

This is of interest because it advances the earliest date hitherto recorded for the praefecture of M. Rutilius Lupus, given by Lesquier (*op. cit.*, p. 512, app. V) as Feb.-Mar. 114 (from P. Vienna ined.), by a whole year. The latest recorded date of the preceding praefect, Ser. Sulpicius Similis, is March 21, 112. (MILNE, *A History of Egypt under Roman Rule*, p. 35, from P. Vienna ined.).

II.—VOTIVE INSCRIPTION ON FACE OF WESTERN QUARRY

The above inscription is carefully cut on a smooth quarried face of the western quarries of imperial porphyry, at the summit of the hill called Lykobettus by Schweinfurth on his map.

It is well out of reach, about 7 feet above a big quarried block which lies on a platform formed by the top of a part of the hill-crest, which juts out from the quarried cliff above, and has been

A NOTE ON CERTAIN INSCRIPTIONS

AT

GEBEL DOKHAN, AND ON A SMALL STATION,

HITHERTO UNRECORDED, ON THE ROAD FROM KAINOPOLIS TO MYOS HORMOS

BY

C. H. O. SCAIFE

INSCRIPTIONS

I.—Dedicatory Inscription of a Temple of Isis 'The Great Goddess'



This inscription was published by Couyat-Barthoux (*Inst. Fr. d'Arch. du Caire*, VII (1909), p. 28). It is on a squared beam of pink granite which seems to have served as lintel of the doorway into a rude temple which lies on the south side of a gulley running between it and the baths, which lie outside the SE corner of the fort in Wady Me'amil. The temple seems to have had no pillars and to have been simply an oblong enclosure of rubble walls against the hill spur, divided, partially, inside by walls of the same material. It is led up to by a flight of some eleven steps made of big flat boulders, and the hill is terraced on the west side, where it falls away steeply. The inscribed lintel seems to have rested on the walls, as there are no traces of door-posts, such as

misreading الأمليلج, but which points to the emendation البليلج : the *Myrobalana Bellerica* (vide LANE s.v.), an *Indian medicinal plant.*

sequetur calor humorem سبقت الحرارة والرطوبة

Bas gives *et* after *calor*, a remnant of the true version.

فغلبت البرودة واليبس الحرارة والرطوبة

vincentque frigiditas et siccitas calorem et humorem

Our MS omits الحرارة, which is however required by the context.

وغلبت الشمس بالحرارة فأحدثت اليبس المفرط مع ذلك البرد الذى فى ظاهر الشجر

vincetque sol cum calore per attractionem superfluam siccitatis in semine illo, qui est in apparenti arborum

Evidently Alfredus read فأخذت for فأحدثت, and البزر for البرد .

فغلب البرد اليبس ولذلك كان الثمر شديد العفوصة

vincetque frigus siccitatem. Erit ergo fructus fortis ponticitatis

The Latin enables us to restore the deficiency in our MS noted at the foot of the text.

There is a more or less serious discrepancy between the Arabic and the Latin here: the meaning however is not impaired, and we are able to emend فتقله to بثقله and so to improve the text.

apparent maturae تظهر المواد

Bas and G II read *materiae* for *maturae*, and this is correct.

figurae vero plantarum فأما أشكال النبات

Our MS gives المواد, obviously a slip for النبات.

فى جميع الحيوان المغتذية والنافخة والفائضة وهذه فى جميع الحيوان لا يخلو
in omnibus animalibus ; nec recedunt

Alfredus' text is deficient owing to the homoeoteleuton جميع الحيوان ..... جميع الحيوان

secundum nutrimentum على حسب التربة

Perhaps Alfredus read التربية for التربة .

f. 116 *b*

It is evident that some pages have fallen out of our MS here, corresponding with the Latin text p. 41, l. 15—p. 45, l. 25.

myrobalanorum vero arbores البليلج

All MSS read *mirabolanorum*. Meyer has a long and ingenious note on this passage, in which he points out that the plant called *myrobalanus* is acid, but never bitter, and concludes that the word in the original Arabic was بلان, which Alfredus, unaware of its significance, rendered thus, being deceived by the similarity in sound between the two words. We see that Meyer's conclusions were not justified. Fortune has decreed that, after taking away some precious pages, she should leave us this one leaf beginning with what is obviously a

not a little remarkable that the Greek version is here much closer to the Arabic: *ὀφείλει δὲ εἶναι μέση ἐν τοῖς φύλλοις καὶ ἐν τοῖς ξύλοις τῇ δυνάμει.*

فأما الخضرة فليست تلبث ولكنها رطوبة فيها شيء من جنس الأرض

sed viriditas non moratur, nec est nisi humor in illa, estque de genere terrae

For *moratur* Bas gives *moras*, and G II *moritur*, which accounts for the Greek, which however is further eccentric: *ἡ δὲ χλοερότης οὐ φθείρεται, ἐὰν ἡ ὑγρότης ἐν αὐτῇ, ἥτις ἐστὶν ἐκ τοῦ γένους τῆς γῆς.* Clearly in Alfredus' original شيء was missing, with disatrous consequences to the sense.

et fiunt ligna alba interius — وهن فى المواد بيض

This is the reading of Albertus. G I has *et sunt folia alba interius*, Bas *et fit albus immaturus*, G II *et fiunt alba interius.* The Greek version gives *ἐντὸς δέ εἰσι λευκοί (οἱ φλοιοί)*, and this is of course correct: وهن which should probably be emended to وهى, refers to قشور. We must follow G II, reading *albi.*

f. 116 *a*

وينخرط كما ينخرط النار

pyramidaturque, sicut pyramidatur ignis

Our MS omits وينخرط, which is necessary to the sense, and may be supplied from the Latin.

quae est in medulla plantae — الذى فيه لب النبات

G I and Bas read *in qua est medulla plantae*, which is obviously the right text. G II here runs into nonsense: *etiam qua est medicina.*

وتراجع الباقى فى الجهات أخذ نحو السفل بثقله

convertiturque aqua ad partes illas deorsum, movetque illam sua ponderositate

cujus caput fuerit   يكون طرفه

G I and Bas read *capd*, G II *capiti*. *Caput* (Greek *κεφαλή*) is quite correct, for طرف is here used to mean "tip".

أعم ما فى الشجرة الخضرة وقد نرى
res communissima. In arboribus enim videmus

Meyer would have been well advised to leave well alone here: for the unanimous tradition of the MSS is *res communissima in arboribus. Videmus enim*, except that G II omits *communissima*. This is an exact rendering of the Arabic.

in omnibus plantis   فى الشجرة كلها

Bas reads *arboribus* for *plantis*, and is therefore right.

quia materiae attrahuntur   لأن المواد تجذب

This is Albertus' reading, interpreting تجذب as passive: all the MSS of Alfredus give *attrahunt*, which is preferable.

facitque calor parvam digestionem   فيرشح بالحرارة طبخ يسير

This is the reading of Bas, followed by the Greek version: G I gives *fluitque* for *facitque*, while G II comes very near the mark with *fluitque caror parva digestione*. Emend *caror* to *calor*, and you have a true version of the Arabic.

وهو ما بين الورق والخشب فى القوة
et ipsa sunt media inter casuram et lignum in potentia

All the MSS read *rosam* for *casuram*, which Meyer conjectures from Albertus' *rasuram, quae est cortex*, supposing that in the original the word القشور existed. What is much more probable, however, is that Alfredus' original had الورد for الورق and that he accordingly missed the meaning of the Arabic, which is, "and this is the difference potentially between leaf and wood". It is

وكذلك الحكم فى الأزهار فقد تعدم الحمل

eodem modo est judicium in oleis. Sed oleae saepe privantur fructu

Meyer's text is based on the readings of G I and Albertus: Bas gives *oleribus. Set olera,* G II *olivis. Set olive.* It is entirely inappropriate that there should be here a sudden reference to olives: and the Arabic comes to set things right, showing that in all probability what Alfredus wrote was *in floribus. Sed flores.* The *privantur* now comes to the rescue of a faulty Arabic tradition, and enables us to emend with certainty تقدم to تعدم .

f. 115 *b*

فإذا نضج الطبخ .

cumque maturaverit in secundo anno digestio

The Latin probably represents a gloss فى السنة الثانية .

ويكون فى ابتداء الطبيعة طبخ

et erit in principio naturae decoctio

Our MS gives the meaningless ابتداء الطبخ , which I have emended as printed with the aid of the Latin. The error is doubtless a case of haplography, having in mind the similarity between الطبخ and الطبيعة .

facitque illud coagulari sol فتجذبه الشمس

It is clear that فتجذبه was not in Alfredus' original, but rather فتجمده : our text is however satisfactory; the sun "draws out the rarity", and so forms the thorn.

augentur partes ejus لطفت اجزاؤه

This Latin is quite meaningless: Alfredus perhaps read عظمت for لطفت .

So Meyer constructs his text, out of the following alternatives: *que cicius fructum producunt quam folia, effectus erunt multi* Bas; *que cicius folia producunt, effectus humorum erunt multi* G II; *que folia cicius, humorum erunt multi* G I. His text is quite correct, as a comparison with the Arabic will show, and it enables us to conjecture فأفعال for the ambiguous reading of our MS.

فإذا أخذت الحرارة تفرق أجزاء الماء إلى العلو جذبت الشمس تلك الرطوبة
cumque calor solis inceperit dispergere partes aquae, sursum attrahit sol partes illius humoris

The Arabic shows that we should punctuate the Latin thus: *partes aquae sursum, attrahit.*

فخرجت اللزوجة ثمراً وخرجت الرطوبة ورقاً
egredieturque unctuositas fructus, et humor folia producet

This is the reading of Bas: for the last four words, G I reads *et humor et folia*, G II *et humorum et folia*; while the Greek version runs ἐξέρχεται ἐκ τῆς ὑγρότητος ἐκείνης καὶ ὠιότης καὶ καρπὸς καὶ φύλλα, representing a Latin tradition giving *egredieturque unctuositas fructus ex humore et folia.* The reading of Bas is obviously based on a reading of وأخرجت, and it is noteworthy that our MS here gives أوخرجت. I prefer however to emend to وخرجت, for this gives the sentence perfect balance: while I would follow Bas for the Latin text, only striking out *producet.*

وليس للورق معنى أكثر من جذب المواد
nec habent folia aliquam intentionem, nisi attractionem humoris

Bas has the variant *solo* for *humoris*, if I understand Meyer's footnote on p. 39 correctly. He finds it difficult to appreciate the author's intention here, and well he might: for *humoris* is obviously incorrect, and المواد indicates that we should read instead *cibi*, or perhaps *materiae.*

cassythas, non tantum arboribus, sed ipsis etiam spinis circumvolvens sese. The same plant, with the name ὀροθάγχη, or perhaps its European variety, is described at Theophrastus H.P., VIII, VIII 4.

super aliam plantam على عقار آخر

The word عقار is regularly rendered by *species* in this book, and *plantam* is here probably a slip.

f. 115 *a*

ومن النبات ما لا أصل له ولا ورق ومن النبات ما يطلع حسناً لا حمل فيه ولا ورق كالساج والخيزران

est quoque planta, quae non habet radicem nec folia, et est, quae stipitem sine fructu et folio habet, ut barba Jovis

Meyer places this phrase in brackets, and indeed it appears superfluous in this context. From *radicem* I have changed حمل to أصل, suspecting that the copyist's eye was caught by the حمل which occurs later. As for *barba Jovis*, whatever plant that may be—and the alternative theories are amply set forth in Meyer's note to this passage—it can hardly be held to correspond in any way with the reading of our MS here, "planetree and bamboo", which is entirely inappropriate to the context. There is surely a corruption of the first order here.

ne ascendat, ex eoque praecedit أن تصعد منه فيسبق

Meyer has adopted the wrong alternative, based on the readings of G II and the Greek version. G I reads *ex eo, quod*, and Bas gives *ex eo, et*: the Arabic shows that the latter is correct.

وكذلك فى النبات الذى يطلع ورقه قبل ثمره فأفعال الرطوبات تكون فى ذلك النبات كثيرة

in plantis autem, quae folia citius producunt quam fructus, effectus humorum erunt multi

reprimitque se aer compressus وبان الهواء المحتقن

This is the reading of G II : G I reads *reprimit se*, Bas *reprimit*. Of course this Latin is nonsense : when the ground is split, what does the imprisoned air do ? Surely, it bursts forth. Perhaps we should read *exprimitque se*.

f. 114 *b*

فكان منها نبات لا جرم

provenietque ex illa humiditate planta stagnorum

The Greek follows the Latin, except that *stagnorum* is not translated. It is quite clear that our MS reading منه is a mistake for منها, and so I have emended it. The MS reading الاجرام is quite impossible, and I have printed لا جرم as being the nearest emendation which will give sense, "assuredly".

وتطبخ الحشيشة بطبيعتها ذلك الموضع المتعفن وتعين الشمس بحرارتها المعتدلة

digeretque herbam cum sua natura locus putridus, adjuvatque anima cum calore temperato

The Greek shows some discrepancies : *ωέψιν τε ωοεῖ (ὁ ἥλιος) τούτῳ, καὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει εἰς τὸν τόπον τὸν σεσημμένον βοήθειαν χορηγεῖ μετὰ δερμότητος εὐκράτου.* Bas reads *herba*, and this is the sole survival of a tradition which is truer to the Arabic. As for *anima*, which is pure nonsense, this does not reappear in the Greek, and evidently arises from a misreading النفس for الشمس.

ut cuscute مثل الكشوث

Meyer correctly concluded that the parasite here referred to is the dodder, and we must emend the Arabic MS accordingly. There is an extremely interesting note in Meyer's edition 119-121, in which references are given to Theophrastus for the form *κασσύτας*, and to Pliny for *est et in Syria herba, quae vocatur*

f. 114 *a*

et non nutritur planta فلا يتغذى النبات

We have thus emended our MS, whose reading here is printed at the foot of the text.

semine terminato بزر محدود

Again the Latin enables us to emend the MS with certainty

وذلك أن الشمس تدوم لطول الأيام فى تباعد الشمس

quia sol producit longitudinem diei in remotione sua

The Greek is : *ἐὰν ὁ ἥλιος μακρότητα τῇ ἡμέρᾳ ὡροσάγῃ ἐν τῇ κινήσει αὐτοῦ*. This suggests the reading *motione* for *remotione*. Meyer finds the passage difficult to understand, and well he might : for the Arabic does not contribute much towards clarifying matters. If the text may be translated "because the sun turns in the sky for the duration of days because it is far removed from the earth", then this may be a reference to the phenomenon of the midnight sun.

فإن المـاء إذا وقف على الأرض كان كالتفل ولم يكن للهواء من القوة

aqua cum acquieverit, fiet ut faex, nec erit vis in aere

There is nothing in the Arabic MS to correspond with *fiet ut faex*, and it is obvious from ولم that some words have dropped out : I have therefore restored the text as printed.

ومنعه غلظ المـاء أن يصعد

prohibebitque grossitudinem aquae ascendere

It is evident that Alfredus did not read ورفعه, which is the reading of our MS. Neither the Latin nor the MS Arabic, as they stand, gives any sense : غلظ المـاء must be the subject, and the object is الهواء; while a comparison of this passage with f. 115 *a* ومنع الرطوبة أن تصعد, *prohibebitque humorem ne ascendat*, enables us to conjecture ومنعه for ورفعه .

f. 113 *b*

وأما الحشائش التى تظهر فى المياه الكبريتية فإن الريح إذا حاكت الزرنيخ اضطربت

herbae quoque minutae apparent in locis sulphureis: ventusque cum vehementer flaverit super auripigmentum, repercutientur ad invicem

This is Meyer's text: the MSS however are true to the original Arabic, for they all insert *quae* before *apparent*, and have *ventus* for *ventusque*; while Bas and G II read *aquis* for *locis*. Bas has *repercutietur*, probably referring back to *ventus*, and perhaps اضطربت also refers back to الريح; otherwise the reference must be to المياه الكبريتية, in which case *repercutientur* is right.

وكذلك الطين الحر يسرع فيه النبات الدهنى لاحتقانه ورطوبته فى الماء العذب

similiterque lutum ingenuum cito producit plantam unctuosam; et comprehensio ejus est in aqua dulci

Bas and G II have *comprehensio humors ejus*, and Bas and G I omit *est*. The confusion surely arose from the omission of ورطوبته in Alfredus' original, the word perhaps being written above the text or in the margin. The Arabic suggests that we should emend the Latin thus: *ob comprehensionem ejus humorisque ejus in aqua dulci.*

et quia saepe usus est lapide　　　　　　　　　قلما باين الحجر عقده

The Greek is: *καὶ γὰρ ϖολλάκις ἔθος ἐσβὶ τοῖς λίθοις κτλ.* This suggests that *lapidi* was read for *lapide*. But in any case, this is quite different from the reading of the Arabic, which clearly means "and when the stone abandons its cohesion", that is, when it begins to split. It is difficult to guess what Alfredus may found in his original.

The last four words are translated into Greek thus: ωληροῦται ἡ τοῦ φυτοῦ ἀπάρτισις. Now *illo* cannot refer to *planta*, but presumably to *vapor*: the Greek is therefore either a mistranslation or represents a tradition with *illa* for *illo*. The state of the Arabic MS tradition, printed at the foot of the text, shows what confusion existed: and I have restored the text, keeping as close as possible to the outline of the letters, in the hope of harmonising with what is sound in the Latin, and amending what is unsound.

الهواء البارد تحصره الحرارة

frigidus enim aer calorem comprimit

It is an odd idea, that hot air should be forced down by cold: yet this is the meaning of the Latin, except for Bas, which reads *frigidum*, even more oddly. The Arabic tradition at any rate gives better science, if not better sense.

a locis vero dulcibus — فأما المواضع المقعرة

The Latin is almost pure nonsense, and depends on a reading العذبة. The Arabic MS gives الغدر المقعرة, and I have omitted الغدر, supposing it to have arisen by dittography. It is, however, possible to restore the text thus: فأما المواضع التى تجرى فيها الغدر المقعرة
In this case it falls into line with the phrase at the beginning of the next paragraph.

ut nenuphar — مثل النيلوفر الخيرى

The MS reads والخيرى, "and the wallflower": this is however obviously wrong. The Greek version reads: ὡς τὸ νοῦφαρ τὸ ἰατρικόν, and this provides the clue. The word الخيرى is here used in the signification "medicinal". The Greek name for النيلوفر was *νυμφαία*: at Theophrastus IX XII 1, we have a description of this plant, which contains the information that "it acts as a styptic if it is pounded up and put on the wound; it is also serviceable in the form of a draught for dysentery".

et adjuvat illos claritas aeris و يعبها صفو الهواء

For يعبها، "takes them up", Alfredus perhaps read يعينها G II has the curious reading *adravatur* for *adjuvat.*

cum calor tetigerit aquam البخار إذا لامس الماء

Alfredus reads الحرارة for البخار.

parumque aeris retinet وحصره بستر

For بستر Alfredus would seem to have read بشيء من الهواء.

f. 113 *a*

ad similitudinem filorum مثل الخيوط

Filorum is Meyer's brilliant and absolutely correct conjecture, all the MSS reading the meaningless *foliorum.*

in loco humido et fumoso فى الموضع الندى والرمل

Whatever Alfredus may have read, it was certainly not الرمل.

fungi et tuberes et similia الكماة وأمثاله

The Greek is μύκητες καὶ ὕδνα καὶ τὰ ὅμοια. It is interesting to compare Theophrastus H.P. I 111 οἷον μύμης ὕδνον, I VI 5 κάθαπερ ὕδνον μύκης. It is evident that some word has fallen out after الكماة, perhaps الفطر: cf. Book I, f. 104 *a*=*Bull.* I 56, 245.

الحرارة تطبخ ما فى بطون الأرض

calor digerit aquam in interioribus terrae

Bas omits *aquam*, and this is certainly better than the other tradition, which evidently springs from reading ما as ماء.

وذلك فى جميع المواضع الحارة يكمل بغتة فيها الفعل،

et similiter fit in omnibus locis calidis, completurque in illo efficacia

فإن كان الموضع مستتراً تولد فى الثلج الدود و بعض الحيوان و إن كان غير مستتر تولد فيه النبات وليس له الورق

quodsi fuerit locus coopertus, fient in eo plantae sine foliis

Alfredus' text was deficient owing to the homoeoteleuton
تولد . . . تولد

الزهر والورق للحشائش المتزجة فى المواضع المعتدلة فى الهواء والماء

flores et folia in herbis minutis multi sunt is locis temperatis in aere et aqua

Meyer conjectures *multi sunt*, referring forward to *et ideo pauci sunt flores et folia*, etc. The MSS read: *mixtis* G I; *mirtis* Bas.; *mixta sunt* G II, followed by the Greek version *μεμιγμένα*. It is evident that G I preserves the correct tradition. I have supplied فى, which is necessary, and is hinted at by *in* in the Latin.

f. 112 *b*

et minoratur terra وتقل التندية

Meyer says of *minoratur*, "i.e. deterior fit": I cannot say on what authority, for the verb *minoro* means "to diminish". The Greek version gives *ἐλαττονεῖται*. Our Arabic text clearly points to the solution: the Latin has been corrupted from *et minus roratur terra*; or else Alfredus read التربة for التندية

ولذلك صارت التربة العذبة والجبلية يسرع النبات فيها

et ideo facta est terra dulcis montuosa, et cito nascuntur ibi plantae

This is a sheer mistranslation, due to a misapprehension of the force of صارت, which of course looks forward to يسرع. The Greek is quite extraordinary: *γίνεται δέ ωστε ἡ γλυκερὰ γῆ νεκρά, καὶ τότε οὐ γεννῶνται ὀξέως ἐν αὐτῇ βοτάναι.*

As Apelt remarks, *νεκρά* is probably due to *mortuosa* for *montuosa*.

Latin name of this plant is *verbascum*. The plant called ربياس was considered by the Arabs a specific against measles, smallpox and the plague: it is evident that this is the true reading, for the text of Bas is based upon it.

فلا يجب أن يكون فيه ذلك ولكن أغله كون الثلج

sed nix non exigitur, ut sit hoc, sed vincit aliquid esse nivis

Bas reads *exigit*, and for *sed* has *sequi*. The Greek version here is very interesting: *ἀλλ' ἡ χιὼν οὐ ζητεῖ ὠροχωρεῖν ἐπὶ τουτῷ, ἂν μὴ καὶ συζευχθείη τις αἰτία ἐν αὐτῇ.* The meaning of this passage is: "it is not necessary that this should be found in snow, but it is produced (أغله) by the presence of snow". Now it is clear that Alfredus did not understand this use of the verb أغل, and connected it with its other signification of "handcuffing" *vincit* (from *vincio*: cf. *συζευχθείη*). The Greek translator, however, appears to have been confronted with a text in which not only this idea was preserved, but also a variant, based on a reading علته, hence *αἰτία*. On these misapprehensions our restoration of the corrupt Arabic MS is based.

فاذا كانت الحرارة شديدة الاتساع

cumque fuerit aer multae amplitudinis

Evidently Alfredus' text read الهواء for الحرارة.

خرق الهواء المستكن فى الثلج وظهرت الرطوبة المتعفنة

erumpet aer comprehensus in nive, apparebitque humiditas putrida

It is clear that the superfluous words وكذلك المواضع الكثيرة الملوحة, which we have struck out, crept into the text here by dittography: they occur a little lower in their proper context. This error also explains الملوحة which must be corrected to الرطوبة

f. 112 *a*

لحصرته عند تناهيه حجب الجام

et quando accesserint, comprimunt alter alterum

It is to be observed that *alter alterum* is the reading of G I, G II. Bas gives *illum tectum*, and this is evidently the source of the Greek : *ὅταν γοῦν φροχωρήσωσι πολλαὶ, καταπιέζεται ὁ ὄροφος.*

From حصرته it is clear that we must emend the MS reading حجاب to حجب. This is evidently a rendering of *ὄροφοι* in the original, which is used in the plural, like the Latin *tecta*, with the singular meaning, "roof".

وأما الحشائش التى تنبت فى الثلج

sed herbae natae in aqua salsa

Although the Latin rendering supports the MS reading الملح, I have nevertheless not hesitated to emend to الثلج, as this seems to be required by what follows.

فلا يجب كون ما كان فى الثلج

non ergo invenimus plantam in nive

Here again the Latin supports the Arabic MS, only reading نجد for يجد : and here again I have emended, with a view to giving what the context demands. The very next words in fact establish that certain plants are to be found in snow : this present phrase means, "and so (in view of the fact that in snow the two conditions necessary for plants to grow are absent) there ought not to be what actually is there". This emendation is also supported by the words a little previously : فليس يجب كونها لافراط البرد واليبس .

et vibex والريباس

Bas reads *et ribex*. The Greek rendering gives *φλόμος*, mullein, a word found at Theophrastus H.P. IX xii 3. The

وهكذا كون المياه لما يكون منها بالعرق

alio modo ergo ejus esse est ex aquis, quod exit ab eis ut sudor

Bas reads *a modo suis ergo esse ex aquis est quod erit ab eis ut sudor* : G II *aliquo modo ejus genus esset ex aquis*, etc., which is the inspiration of the Greek version : *κατὰ πάντα τρόπον, εἰ καὶ τὸ γένος τοῦτο ἐξ ὕδατός ἐστιν κτλ.*

The author is attempting to explain the difference between the generation of salt from a salty body, sc. salty water, whose salt is absorbed by the salt in the earth, and so forms a deposit, and its generation from a sweet body, sc. the human body, from which salt is produced in the form of perspiration. But the Arabic is so confused doubtless owing to a similar confusion in the original Greek, that it is small wonder that Alfredus is baffled, or that his copyists vie with each other in attempting to produce sense.

ووقع الندى وخلخل الموضع

cadetque aer, rorificabitque locum

In is clear, in view of *cadet*, that رفع must be emended to وقع. The reading *rorificabit* is only found in G I (followed by the Greek translator : *δροσίζει*) ; Bas has *rarificabit*, G II *revificabit*. Unless Alfredus read الهواء for الندى (cf. *aer*), it is curious that G I, which is clearly wrong, should nevertheless have preserved the correct tradition. We must read : *cadetque ros, rarificabitque* (وخلخل) *locum.*

فاما الماء المالح فيتصاعد عذباً فيقف بالحرارة إلى جنس الهوائية

sed aqua salsa ascendit cum eo, quod siccavit calor ad genus aeris

Certainly *cum eo* is curious for عذباً : perhaps owing to haplography عذ dropped out after يتصاعد, and با was read as بها. The corruption of our Arabic MS shows that there was some trouble here. I have emended to restore sense.

incomprehensible at this point, and I have emended it, having in mind what occurs later:

وقد أعلمنا أن أبعد المياه من الأرض هو الماء الطبيعى

But the author's mind gets very muddled in dealing with this problem of the floating egg. The word جرم probably represents σῶμα in the original, with the meaning "mass", as in the lines of Chaeremon quoted at Athenaeus 43 *c*:

ἐπεὶ δὲ σηκῶν περιβολὰς ἠμείψαμεν,
ὕδωρ τε, ποταμοῦ σῶμα, διεπεράσαμεν.

واحتمل فضلة الأجزاء ذلك الثقل

et illae partes potuerunt sustinere illud pondus

The meaning is: "the residue of its parts (sc. which do not sink) are able to support that weight". I have accordingly emended the Arabic MS. Cf. Aristotle, *Meteorica*, II, 3: ἐὰν γάρ τις ὕδωρ ἁλμυρὸν ποιήσῃ σφόδρα μίξας ἅλας, ἐπιπλέουσι τὰ ᾠά, κἂν ᾖ πλήρη.

f. 111 *b*

هو أن الماء العذب يكون مالحاً فتنشف ملوحة الأرض تلك الملوحة

quia aqua dulcis fit salsa. Superat ergo salsedo terrae illam salsedine.

G I has *illam salsedinem*, G II *illam salsitudinem*, Bas *illa salsedine*. It is clear from the Arabic that we should follow G I. Alfredus certainly did not read تنشف, "absorbs": in fact the whole passage is in confusion, as will be seen from our next note, and from Meyer's remarks at p. 115.

فلا يكون كذلك الجرم الذى تنشف عذوبته

et non erit ideo illud corpus dulce.

Again نشف is missing in Alfredus: one is driven to conclude that he did not understand the Arabic before him.

f. 111 *a*

فالبحار هى العنصر لجميع الماء وصار الماء الألطف وهو الماء الطبيعى فوق الأرض بطبعه

mare ergo elementum omnium aquarum. Est autem aqua naturaliter eminens super terram et subtilior ipsa

This is Meyer's text, out of the following variety of readings: *super terram subtilius ipsius* G I; *omnium aquarum est. Autem naturalis eminens super terram et subtilius ipsa* G II; *est autem subtilius ipsius aqua naturalis omnis super terram* Bas. The Greek version here closely follows the reading of G I.

The author has stated a little before that, in his view, the origin of sea-water is sweet-water: it is therefore quite clear that the reading of our Arabic MS "the sea is the element of all water, and it is the natural water", is defective. Out of the confusion of the Latin MSS. I have constructed what I believe to be the correct text. Cf. his statement a little later: صار الماء العذب فوق المياه كلها فهو أبعدها which is translated *supereminet aqua dulcis omnibus aquis: illa ergo a terra est remotior.*

وقد بينا أن الماء هو أبعد من الأرض علواً بجرم الماء

jam enim ostendimus, quod aqua est elevatior elevatione terrae secundum altitudinem corporis aquae

It is first necessary to observe that *enim* is Meyer's conjecture: *ergo* G I, *autem* G II, *ante* Bas. A little later, however, the phrase وقد أعلمنا is translated *jam autem scimus*, and... وقد تبين كلها *aquam autem dulcem ceteris supereminere ostendimus.* It is therefore clear that G II preserves the correct reading, *autem.*

For the rest, G II reads *quod aqua elevatur:* this is a mere blunder. The remaining words have the authority only of G II and Albertus. G I and Bas both omit *secundum*: the former reads *altitudine*, the latter *altitudinis.* The Arabic MS is

فأما الأحجار التى تتولد فى البحر عند اضطراب الموج فان الموج إذا اضطرب بعضه ببعض اضطراباً شديداً كثر زبده وانعقد كاللبن

sed lapides, qui sunt ex collisione undarum forti, sunt primum spuma, coagulabunturque ut lac unctuosum

By haplography Alfredus' copyist appears to have omitted the words فان الموج إذا اضطرب بعضه ببعض, and thus threw the sentence out of gear. It is to be noticed that *unctuosum*, which has no authority in the Arabic, is omitted in Bas.

جمع لزوجة الزبد ذلك الرمل وييسه يبس البحر بالملوحة الفائضة واجتمعت أجزاء الرمل فإذا طال به الزمان على هذا تولدت منه الأحجار

congregabit arena unctuositatem spumae, siccabitque illam siccitas maris cum superflua salsedine, et congregabuntur partes arenae, et hae per longitudinem temporis fient lapides

Homoeoteleuton accounts for the words which have dropped out of our Arabic MS, and I have restored the text to accord with the Latin.

prohibetur a sua alteratione امتنع الهواء

This is a very curious problem. The Greek is: *κωλύεται ὁ ἀὴρ ἀλλοιῶσαι αὐτόν* showing that the MS from which this version was made read *aer* after *prohibetur*. The words ***a sua alteratione***, which make nonsense, can only be accounted for by supposing that there was a superfluous عن التغير in Alfredus' original.

فان الطين لحر فى الأنهار

lutum enim ingenuum est in fluminibus

Meyer supplies *est*, which is lacking in all the MSS but is found in Albertus, who however reads ***ingenitum est***. We have made a small correction in the MS reading which, curiously enough, would account for the absence of *est* in the Latin, at the cost of making nonsense.

The appalling nonsense of *folia*, though bravely defended by Meyer, and even made by him the reason for his emendation mentioned in the last note, vanishes before the complete certainty that it arose from a misreading of الورق for الوزن .

ومن شأن الرطوبة أن تلصق بأجزاء المـاء ومن شأن الحرارة أن تلحق بأجزاء الهواء ومن شأن المـاء أن يحملها إلى بسيطه ومن شأن الهواء أن يعليها

et consuetudo humoris est, partibus aquae adhaerere, et caloris, quod facit ascendere, et quod consequitur ad partes aeris, et mos aquae, quod elevat ea ad superficiem, ususque aeris, ut faciat ipsum ascendere

After *ascendere*, G II adds ***humidum***, and this is the origin of *τὸ ὑγρόν* in the Greek version. The Teubner edition a little later prints *ἔαρος,* which is obviously a misprint for *ἀέρος* (p. 28, l. 10).

I have emended تلحق to تلصق , so as to fall in line with *adhaerere*, for *consequitur ad* is an exact version of تلحق later. The words *quod facit ascendere* point to dittography of أن يعليها in Alfredus' original.

لأن بسيط المـاء كله واحد فلذلك علا بالدهن فوق المـاء

quia tota superficies aquae una est, ideoque ascendit cum oleó super aquam

ascendit cum oleo is a very literal version of علا بالدهن , as we must print our text, "raises the oil ".

f. 110 *b*

si ergo mutakefia فان كانا متكافئين

Meyer correctly deduces the presence of متكافٍ here. The Greek version does its best with *ῥαχία κούφη*, looking forward to the mention of foam and sand later.

Once more homoeoteleuton, between وذلك أن الحرارة and ولكن الحرارة causes Alfredus to omit a few words.

f. 109 *b*

وكذلك الفضول فى الحيوان والنبات ترجع من العلو إلى أسفل وتصعد من أسفل إلى العلو

similiter quoque in animali et planta superfluitates ascendunt ab inferioribus ad superiora, et descundunt a superioribus ad inferiora

The two clauses are reversed.

تولد من ذلك بخار حار لاحتقانها

fiet ex eis vapor superfluus propter conspissionem interius

It is quite clear that the reading of the Arabic MS must be emended as we have printed it. As for *superfluus*, it may be supposed that حار had dropped out after بخار, and a later hand supplied فاضل to cover the deficiency. For *conspissionem*, G I and G II read *compressionem*, and this is the origin of the Greek σύμπιεσμόν : this is nearer to the Arabic as we have restored it.

وقد قدمنا العلة لظهور الأنهار والعيون

praemisimus autem generationem fontium et fluviorum

Our text shows that we should supply *causam* after *autem*, and read *generationis*. This is in fact confirmed by the Greek: **ἐκτεθείκαμεν δὲ αἰτίας περὶ τῆς γενέσεως τῶν πηγῶν καὶ τῶν ποταμῶν.**

f. 110 *a*

cum projecerimus aureum — اذا يرمى شيء من الذهب

All the MSS read *aurum*, which Meyer emends to *aureum* for reasons which he explains in his note on p. 109. We see, however, from the Arabic that *aurum* is correct.

ergo non propter folia mergitur — فليس من أجل الوزن غرق

From *attractio* we may conjecture that Alfredus read الجذب for اليبس, and *renitque* points to تجى for تجمى "solidifies".

in una hora unius diei — فى ساعة أو يوم واحد

Alfredus' original read فى ساعة يوم واحد: I have emended the MS as printed, because "in an hour or a day" seems to me to be better sense than "in an hour and one day".

أسرع كونه ونشؤه وكبره وكذلك اللطيف منه أسرع كوناً من المتكاثف فالمتكاثف محتاج إلى قوى كثيرة

velox est ejus generatio, nasciturque et crescit, quod subtile est, citius quam spissum. Spissum enim multis indiget viribus

For *quod* G II has *et quod quodammodo*, and this is nearer to the Arabic. The Latin version enables us to supply the MS with the فالمتكاثف which is necessary to restore sense.

لاختلاف شكله وتباعد أجزائه بعضها من بعض فى الطبيعة فأما الحشائش والزرع فأجزاؤه قريبة بعضها من بعض ولذلك أسرع كونه للطاقة بعضها من بعض

propter diversitatem suae figurae et elongationem partium ejus ab invicem. Et ideo velox est generatio propter similitudinem alterius ad alterum

Alfredus' original was a victim to the homoeoteleuton بعضها من بعض . . . بعضها من بعض. Meyer adopts *similitudinem*, which is the reading of Albertus Magnus: all the MSS of Alfredus have *subtilitatem*, and this our Arabic proves to be right.

وأما النبات فأكثره متخلخل الأجزاء وذلك ان الحرارة فى بطون الأرض فى التخلخل وليس من شأن الماء أن يصعد إلى فوق لكن الحرارة تجذب تلك الرطوبة إلى أقصى النبات

partes autem plantarum secundum plurimum sunt rarae, quia calor humorem ad extremitatem plantae trahit

foundation in the mass of clay from which it is whirled. It remains to make a very certain emendation of the Latin: *quod est fundamentum fixionis fictilis.*

فاظهار التأليف كله من النار

apparitio igitur totius conjunctionis ab igne est

From *ab* we have supplied the very necessary من.

فاذا أحرقه النار انبثت مادة الرطوبة

et quando usserit illas ignis; firmetur materia humoris

The Arabic shows that for *illas* we should read *illam* (sc. *raritatem*).

As for *firmetur*, which is nonsense, it clearly derives from reading أثبتت.

f. 109 *a*

ولذلك كان منه الرشح والعرق فأما العرق فالحيوان وأما الرشح فالنبات وأما المعادن فلا رشح فيها ولا عرق

unde ab eis fluxus venit. Sed in mineris non est fluxus nec sudor

We may restore the deficient Latin thus: *unde ab eis fluxus venit et sudor; sudor autem est animalibus, et fluxus plantis. Set in mineris non est fluxus nec sudor.*

يحتاج إلى موضع ينمى فيه وإذا كان مصمتاً لم يكن له موضع ينشؤ فيه ويكبر

indiget loco, in quo dilatetur et crescat

The deficiency in the Latin is accounted for by the homoeoteleuton موضع ينمى فيه .... وموضع ينشؤ فيه.

فأما النبات فإن الحركة فيه تسوغ لأن اليبس الذى هو أحد قوى الأرض يجذب الرطوبة فإذا اجتذبها كان مع اجتذابها حركة تجمى الموضع

plantae vero secundo modo inest motus, et est attractio, quae est vis terrae, quae attrahit humorem eritque in attractione motus, venitque ad locum

NOTES ON "THE BOOK OF PLANTS"

BY

A. J. ARBERRY

PART II

f. 108 *b*

فأما ما كان من جنس الأرض فهو ثبات النبات وما كان من جنس المـاء
فهو ارتباط النبات وما كان من جنس النار فهو تأليف النبات

a terra enim fixio est plantae, ab aqua coagulatio, ab igne coadunatio fixionis plantae

The MS has نبات النبات ,which is pure nonsense: the Latin version gives us the clue to the true reading. The second clause, *ab aqua coagulatio*, has dropped out of our MS through homoeoteleuton, and we have restored the Arabic as printed. In the third phrase, Alfredus appears to have translated تأليف ثبات النبات our MS gives a better reading, and we should strike *fixionis* out.

الطين الذى يثبت عليه أس الفخار والثانى المـاء الذى يرتبط فيه الفخار

lutum, quod est quasi cementum fictilis; secunda est aqua, quae est qua uniuntur fictilia

Meyer: "Jam vacillantem auctorem videsis. *Cementum* non est, quo *fixio* seu formae definitio fiat, sed quo uniuntur fictilia, ita ut virtus eadem et luti sit et aquae" (p. 107). But the Arabic, which is poorly represented in the Latin text, is irreproachable, when the necessary emendations have been made. As the plant grows upward from the earth, and has in it its solidity, so the clay vessel, being shaped by the potter, has its

وأكثر النبات ما كان إلى السفل [1] سلوك مواده ، فأما أشكال النبات [2] فعلى مقدار البزور وأما زهر النبات وثمره فالمياه والمواد ، وجعل الحركة الأولى النضج والطبخ فى جميع الحيوان المغتذية والنافخة والفائضة وهذه تكون فى جميع الحيوان لا تخلو منه فأما النبات فان الطبخ الأول والنضج على حسب التربة ، فأما الشجر كله فيعلو أبدا [3] . . . .

. . . .

. . . . البليج[4] فانه يكون فى ابتداء كونه عند ظهور الثمر حلواً ثم يكون عفصاً ثم يكون فى تمامه مراً وذلك أن شجره متخلخل جداً فاذا كان فى وقت الطبخ وكان المجارى واسعة سبقت الحرارة والرطوبة فأنضجت الثمر فكان فى ابتدائه حلواً ثم أحدثت الحرارة اليبس الذى من شكلها فضيقت [5] المجارى فغلبت البرودة واليبس الحرارة[6] والرطوبة فاستحال الثمر عفصاً وغلبت الشمس بالحرارة فأحدثت اليبس المفرط مع ذلك البرد الذى فى ظاهر الشجر فغلب [7] البرد اليبس ولذلك كان الثمر شديد [7] العفوصة ثم انجذبت الحرارة الغريزية إلى العلو وأعانتها حرارة الشمس من خارج بغلبة الحرارة واليبس فكان الثمر مراً (والله أعلم بالصواب) .

تمت المقالة الثانية من « كتاب النبات لأرسطوطاليس » و بتمامها تم الكتاب والحمد لله رب العالمين .

---

(١) أسفل (٢) المواد (٣) سقطت عدة أوراق من الأصل (٤) الأمليلج
(٥) فضفنت (٦) ناقص فى الأصل (٧) - (٧) ناقص فى الأصل

شئ من طبيخ فيسلك فى [١] ذلك التخلخل فتجذبه الشمس فيكون من ذلك الشوك ولذلك يكون شكله مخروطاً لأن الجذب أولا فأولا يبتدىء رقيقاً و يغلظ أولا فأولا لأن الهواء إذا تباعد النبات فيه لطفت أجزاؤه عند امتداد المواد وكذلك كل نبت أو شجرة يكون طرفه مخروطاً .

فأما الخضرة فوق النبات فقد ينبغى أن يكون أعم ما فى الشجرة الخضرة وقد نرى أعم ذلك البياض والخضرة من خارج وذلك أن المواد تستعمل الأقرب فالأقرب فيجب أن يكون الخضرة فى الشجرة كلها وهذا كان يجب لأن المواد تجذب فتخلخل عود الشجرة فيرشح بالحرارة طبيخ يسير فتبقى هناك الرطوبة فتظهر من ظاهر فتكون الخضرة ، وذلك فى الورق إلا أنه أكثر طبخا وهو ما بين الورق والخشب فى القوة ، فأما الخضرة فليست تلبث ولكنها رطوبة فيها شئ من جنس الأرض فيتولد منها اللون الأخضر ، والدليل على ذلك أن قشور الشجر عند اليبس تسود وهن فى المواد بيض فيتولد فيما بين اللونين اللون الأخضر فى ظاهر النبات .

فأما أشكال (f 116 a) النبات فعلى ثلاثة جهات منه [٢] ما يخرج إلى العلو ومنه ما يخرج إلى السفل ومنه ما يخرج بين هاتين الجهتين ، فأما ما يسلك إلى العلو فإن المادة تظهر من لب النبات فتجذبه الحرارة ويضغطه الهواء [٣] الذى فيما بين التخلخل و يخرط [٤] كما يخرط النار عند المواد فتعلو ، فأما الذى كان إلى السفل فإن المجارى تطبق فإذا انطبخت المادة ثخن الماء الذى فيه لب النبات فخرج لطيفه إلى العلو وتراجع الباقى فى الجهات أخذ نحو السفل بثقله [٥] ، فأما ما كان بين الجهتين فإن الرطوبة تلطف والمادة تقرب من الاعتدال فى الطبخ وتكون المجارى متوسطة فتأخذ المواد إلى العلو والسفل الطبخ الأول فى أسفل النبات الباطن فى الأرض والطبخ الثانى فى اللب الخارج من الأرض الذى هو فى وسط النبات ثم تظهر المواد فتنقسم ولا تنطبخ [٦] طبخا ثالثاً لأن الطبخ الثالث فى الحيوان إنما وجب الطبخ الثالث لاختلاف الأعضاء وتباعد طبائعها ، فأما النبات فقريب بعضه من بعض ولذلك كثر [٧] فى جميع المواضع

---

(١) من (٢) منها (٣) الهوى (٤) ناقص فى الأصل (٥) فثقله
(٦) ينطبخ (٧) كثرت

فأما جميع الحشائش كلها وجميع ما ينبت على الأرض وفى الأرض فأقسامها خمسة أحدها بالبزور والثانى من المتعفن والثالث من رطوبة الماء والرابع غرس والخامس ينشؤ على عقار آخر ، وهذه الخمسة أصول النبات[١] .

وحمل جميع الأشجار على ثلاثة(f 115 *a*) إما أن يكون حمله قبل ورقه و إما أن يكون حمله مع ورقه و إما أن يكون حمله بعد ورقه ، ومن النبات ما لا أصل[٢] له ولا ورق ومن النبات ما يطلع حسناً لا حمل فيه ولا ورق كالساج والخيزران وسأبين هذه الثلاثة الأفاعيل ، أما الذى يطلع ثمره قبل ورقه فانه كثير اللزوجة فاذا طبخت بالحرارة التى فى طبيعة النبات أسرع النضج وامتد وعلا فى أغصان النبات ومنع الرطوبة أن تصعد منه فيسبق ثمره ورقه ، وكذلك فى النبات الذى يطلع ورقه قبل ثمره فأفعال[٣] الرطوبات تكون فى ذلك النبات كثيرة فإذا أخذت الحرارة تفرق[٤] أجزاء الماء إلى العلو جذبت الشمس أجزاء تلك الرطوبة وأبطأ النضج لأن طبيخ الثمرة لا يكون إلا عند انعقاده فيسبق الورق الثمر ، فأما البنات الذى يكون ورقه مع ثمره فإن ذلك النبات كثير الرطوبة وقد يعرض له اللزوجة فإذا طبخته الحرارة تعلو[٥] عن ذلك مع تلك اللزوجة وجذبه الهواء مع الشمس فخرجت اللزوجة ثمراً وخرجت[٦] الرطوبة ورقاً فى حالة واحدة وقد زعم حكماء الأولين أن الورق كله ثمر[٧] إلا أن الرطوبة كثرت فلم ينضج وينعقد لظهور الحرارة إلى العلو وسرعة جذب الشمس فاستحالت الرطوبة التى لم تنضج ولم يعمل فيها الطبيخ ورقاً وليس للورق معنى أكثر من جذب المواد وستر الثمر عن إفراط الشمس ولذلك يجب أن يكون الورق ثمراً إلا أن الرطوبة تغلب عليه كما أوضحنا فيستحيل ورقاً ، وكذلك الحكم فى الأزهار فقد تعدم[٨] الحمل لأن الطبيعة إذا (f 115 *b*) طبخت تراقى من اللطيف الأول شئ لم ينضج فتكون تلك الرطوبة ورقاً ويكون ذلك الطبيخ زهراً فإذا نضج الطبخ نشأ الثمر وخرج إلى غاية المادة على سبيل الموضع الذى هو فيه .:

فأما الشوك فليس هو من جنس النبات فى الطبيعة ولكن يكون فى النبات تخلخل ويكون فى ابتداء[٩] الطبيعة طبيخ[٩] فتصعد البرودة والرطوبة ومعها

(١) النبات (٢) حمل (٣) فعال (٤) تفرقت (٥) تعلى
(٦) أو خرجت (٧) ثمرا (٨) تقدم (٩) - (٩) الطبيخ

النبات[١] ، أما النبات كله فيحتاج إلى أربعة أشياء وكذلك الحيوان يحتاج إلى بزر[٢] محدود ومكان ملائم له وماء معتدل وهواء ساكن متنشا كل فاذا كانت الأربعة تامة نشأ النبات وكبر وإن اختلفت ضعف النبات على قدر اختلافها ، أما النبات الذى يعرض فى الجبال العالية فما كان منه عقاراً كان أقبل وأنجح فى العلاج وما كان منه ثمراً كان أبطأ فى الانهضام وليس بكثير الغذاء ، وأما المواضع البعيدة من الشمس فليست بكثيرة النبات وكذلك الحيوان وذلك أن الشمس تدوم لطول الأيام فى تباعد الشمس فتنشف تلك الرطوبة فلا يكون من القوة ما يورق ويزهر ، أما النبات الذى يعرض فى موضع المياه فان الماء إذا وقف على الأرض[٣] كان كالتفل[٣] ولم يكن للهواء[٤] من القوة ما يلطف[٥] أجزاء الماء فانحقن الهواء فى باطن الأرض ومنعه[٦] غلظ الماء أن يصعد فهاج فى ذلك الموضع ريح فانشقت الأرض وبان الهواء المحتقن وعقدت الريح تلك الرطوبة (f 114 b) فكان منها[٧] نبات لاجرم[٨] وليس يكاد يختلف فى الشكل لدوام الماء وغلظة وحرارة الشمس من فوق ، وأما النبات الذى يكون فى المواضع الندية فانه يظهر على بسيط الأرض شبيهاً بالخضرة فنقول إن فى ذلك الموضع تخلخلا يسيراً[٩] فاذا وقفت الشمس جذبت تلك النداوة وسخن الموضع بالحركة الحادثة والحرارة المحتقنة فى بطن الأرض فلم يكن للنبات من المواد ما يكبر وأعانته الرطوبة بانبساطها فيرى على بسيط الأرض كالثوب الأخضر وليس له ورق ، إلا أنه ينبت من جنس النبت الذى يظهر على بسيط الماء وهذا أقل مقداراً من ذلك لأنه يقرب من جنس الأرض فلا يعلو ولا يمتد ، وقد يعرض فى النبات نبات آخر من غير شكله لا أصل له يتحرك على النبات وذلك أن النبات الكثير الشوك اللزج المائية إذا تحرك انفسخت أجزاؤه وتجذب الشمس تلك العفونات وتطبخ الحشيشة بطبيعتها ذلك الموضع المتعفن وتعين الشمس بحرارتها المعتدلة فنشأ هذا النبات مثل الخيوط ويمتد على ذلك النبات وهذا خاصة فى النبات الكثير الشوك مثل الكشوث[١٠] وأشباهه .

---

(١) يتعدا للنبات (٢) قدر (٣) - (٣) ناقص فى الأصل (٤) الهوى
(٥) تلطف (٦) ورفعه (٧) منه (٨) الاجرام (٩) مخلخل يسير
(١٠) الكشوف

فاذا احتقن الهواء الذى انحصر فى الأرض رشح من بلولة المـاء فانعقد الهواء [1] فى باطن المـاء فخرج النبات مثل النيلوفر الخيرى [2] وأصناف الحشائش وهذه تنبت قائمة لا منبسطة لأن أصلها على الأرض ، والمواضع التى تجرى فيها المياه الحارة قد يتولد فيها النبات وذلك أن حرارة (f 113 b) المـاء جذبت [3] البخارات المحتقنة فى الأرض والرطوبة الباردة فتجذبها إلى العلو فينعقد الهواء [4] بتلك الرطوبة وينطبخ بحرارة المـاء فيظهر النبات ولا يكاد يظهر إلا فى الدهر الطويل ، وأما الحشائش التى تظهر فى المياه الكبريتية فان الريح إذا حاكت الزرنيخ اضطربت واحتقن الهواء الذى فيه فيسخن الموضع فيكون منه النار ثم يتولد ما فى الزرنيخ فأرشح من تفل الهواء فتجذبه النـار مع عفونة ذلك الزرنيخ فيكون منه النبات ولا يكاد يكون كثير الورق كما أعلمنـا لبعده من الاعتدال .

وأما غذاء الحيوان من النبات فانه يكون فى المواضع الحارة اللينة العالية ولا سيما فى الأقليم الرابع والثالث ، وما قرب من الغذاء فى المواضع العالية الباردة ولذلك تكثر العقاقير فى المواضع الباردة العالية بجذب الرطوبات واعتدال حر الشمس فى أيام الربيع ، وكذلك الطين الحر يسرع فيه النبات الدهنى لاحتقانه ورطوبته فى المـاء العذب كما أعلمنا بذلك آنفاً ، فأما النبات الذى يكون فوق الصخر المصمت فانه يعرض فى الزمان الطويل وذلك أن الهواء المنحصر فيه يطلب العلو فاذا لم يجد السبيل لقوة الحجر تراجع ذلك الهواء [5] وحمى وجذب الرطوبة الفاضلة فى الحجر إلى العلو فخرج البخار مع تلك الرطوبة مع زوايا صغار من الحجر فلمـا باين الحجر عقده وأعانته الشمس على طبخه فكان منه النبات ولا يكاد يعلو (f 114 a) إلا أن يقرب من تراب أو رطوبة ، فأما ما فى النبات فيحتاج إلى التراب والمـاء والهواء [6] ، وتنظر الى النبات فان كان فى أدنى شمس فانه يسرع و إن كان إلى الغرب [7] فانه يبطئ ، والنبات إذا غلبت عليه المياه احتقن الهواء [8] فلم يصعد شيئاً فلا يتغذى النبات وكذلك اليبس إذا غلب صرف الحرارة الغريزية فى الأطراف وحصر المواضع السالكة فيها المياه فلا يتغذى

---

(١) الهوى (٢) والخيرى (٣) بجذبت (٤) الهوى (٥) الهوى
(٦) الهوى (٧) القرب (٨) الهوى

والرطوبة التى هما خاصة المـاء العذب ولذلك صارت التربة العذبة والجبلية يسرع النبات فيها .

وأما المواضع الحارة لأن المـاء فيها عذب والحرارة فيها يسيرة ويقع الطبخ من جهتين من فعل الموضع بالهواء المستكن فيه وطبخ الهواء [1] مع حرارة الشمس فى ذلك الموضع ، وأما الجبال فإنها تجذب الرطوبات ويعبها صفو الهواء فيسرع الطبخ ولذلك كان أكثر النبات فى الجبال ، فاما البرارى فان الملوحة تغلب هناك كما أعلمنا آنفاً فيبقى بين أجزاء الرمل تخلخل وهو شبيه بعضه ببعض ولا يكون للشمس من القوة ما يثبت أصول كون النبات ولا فى البرارى عقاقير خاصية بل يشبه بعضها بعضاً ، فأما النبات الذى يعرض على وجه المـاء فانه يكون مع غلظ المـاء وذلك أن البخار إذا لامس المـاء ولم يكن للمـاء جرية تحرك المـاء فصار عليه شبيه بالسحابة وحصره بستر فتعفنت تلك الرطوبة وجذبتها الحرارة وانبسطت على وجه المـاء وليس لهـا أصل لأن الأصول تكون فى المواضع الجاسية من الأرض (f 113 a) والمـاء متفرق الأجزاء منبسط بجذبت الحرارة تلك العفونة المتولدة على وجه المـاء فمن هناك لم يكن له أيضاً ورق لبعده عن الاعتدال ولم تكن أجزاؤه متألفة [2] لأن المـاء غير متألف [3] الأجزاء فلذلك صار النبات مثل الخيوط ، ولمـا كانت الأرض منحصرة الأجزاء كان النبات مجتمع الأجزاء على بعض الأرض وقد يتعفن فى الموضع الندى والرمل عفونات بحصر الهواء فاذا كثرت الأمطار والرياح أظهرت الشمس تلك العفونة وييبس وجهه بيبس الأرض أصل ذلك فكان منه الكماة وأمثاله ، ومن النبات ما يكون فى المواضع الحـارة الشديدة الافراط وذلك أن الحرارة تطبخ ما فى بطون الأرض وتحقن الشمس فتجذب البخار فيكون منه النبت وذلك فى جميع المواضع الحـارة [4] يكمل بغتة فيها الفعل [4] ، وأما المواضع الباردة فتفعل مثل ذلك بالضد وذلك أن الهواء [5] البارد تحصره الحرارة إلى أسفل وتجتمع أجزاؤها فيطبخ الموضع بذلك البلل الحـاضر فينشق الموضع ويخرج منه النبات ، فأما المواضع المقعرة [6] فان المـاء لا يكاد يفارقها

---

(١) الهوى (٢) متؤلفة (٣) متؤلف (٤) ـ (٤) ءهمل بعنه فنها السحل
(٥) الهوى (٦) الغدر المقعره

عذباً [١] فيقف بالحرارة [١] إلى جنس الهوائية فلما كان الهواء فوق الماء كان ما يتصاعد من الماء المالح عذباً ، وقد نجد ذلك فى الحمام وذلك أن الماء المالح إذا حوته [٢] السخونة لطفت أجزاءه فصعد بخاراً على ضد ما كان فى أسفل الحمام فتفرقت أجزاء الملوحة بالرطوبة الطبيعية التى من جنس الهواء وتتابع البخار يتلو بعضه (f 112 a) بعضاً فى العلو لحصرته عند تناهيه حجب [٣] الحمام واجتمع وتكاثف ورجع إلى أسفل قطر الماء عذباً ، وكذلك فى جميع الحمامات المالحة يكون بخارها عذباً .

وأما الحشائش التى تنبت فى الثلج [٤] فليس يجب كونها لافراط البرد واليبس وذلك أن النبات يحتاج إلى شيئين أحدهما المواد له والثانى الموضع الملائم لطبعه فاذا كانت الخصلتان حاضرتين وجب كون النبات ، وقد نجد الثلج فى أقصى الطبائع خارجاً عن الاعتدال وليس فى الافراط إلا منع ما يجب كونه فى المكان المعتدل فلا يجب [٥] كون ما كان فى الثلج وقد يرى النبات ظاهراً ومن سائر الحيوان ولا سيما الدود فانه يتولد فى الثلج والرنباس وكل حشيشة مرة فأما الثلج فلا يجب أن يكون فيه ذلك ولكن أغله [٦] كون الثلج وذلك أن ينزل شبيها بالدخان فتجمده الريح ويضغطه الهواء فيكون بين أجزائه تخلخل فيحتقن الهواء ويحمى [٧] ويرشح من الماء ماء متعفن لما حصره من الهواء فإذا كانت الحرارة شديدة الاتساع والشمس خرق الهواء المستكن فى الثلج وظهرت [٨] الرطوبة [٩] المتعفنة فانعقدت بحر الشمس ، فان كان الموضع مستتراً تولد فى الثلج الدود وبعض الحيوان وإن كان غير مستتر [١٠] تولد فيه النبات وليس يكون له ورق لأنه بعد عن الاعتدال بجانس الأرض وذلك أن الزهر والورق للحشائش الممتزجة فى [١١] المواضع المعتدلة فى الهواء [١٢] والماء فمن هناك قل ورق النبات (f 112 b) والزهر الذى يعرض فى الثلج ، وكذلك المواضع الكثيرة الملوحة والمواضع اليابسة لا يكاد يظهر فيها نبات لأن مواضعها تبعد عن الاعتدال وتقل التندية لبعد الحرارة

---

(١) ـ (١) فنفق الحرارة (٢) احوته (٣) حجاب (٤) الملح (٥) يجد
(٦) عله (٧) أو يحمى (٨) وكذلك المواضع الكثيرة الملوحة وظهرت
(٩) الملوحة (١٠) مستتراً (١١) ناقص فى الأصل (١٢) الهوى

هى العنصر لجميع المياه [١] وصار الماء الألطف [١] وهو الماء الطبيعى فوق الأرض بطبعه ، وقد بينا أن الماء هو أبعد[٢] من الأرض علواً [٢] لجرم الماء فلنأخذ أنائين معتدلين فى القدر ونصب فيهما ماء مالحاً وماء عذباً ثم نأخذ بيضة فنصيرها فى الماء العذب فتغرق ثم نصيرها فى الماء المالح فيظهر بعضها فوقه فقد علا جرم الماء المالح لأن أجزاءه لا تكاد تغرق كأجزاء الماء العذب واحتمل [٣] فضلة الأجزاء [٣] ذلك الثقل فلم يغرق ، وكذلك البحيرة الميتة لا يغرق فيها حيوان ولا يتولد فيها حيوان لغلبة اليبس والقرب من شكل الأرض، فقد وضح أن الماء المتكاثف أسفل من الماء الذى هو غير متكاثف لأن التكاثف من جنس الأرض والتخلخل من جنس الهواء ومن هنا صار الماء العذب فوق المياه كلها فهو أبعدها ، وقد أعلمنا أن أبعد المياه من الأرض هو الماء الطبيعى وقد (f 111 b) تبين أن الماء العذب فوق المياه كلها فيستدل على أنه الطبيعى اضطراراً ، وكذلك كون الملح فى السباخ هو أن الماء العذب يكون مالحاً فتنشف [٤] ملوحة الأرض تلك الملوحة فيبقى الهواء منحصراً ، فلا يكون كذلك [٥] الجرم الذى نشف عذوبته وهكذا كون المياه لما يكون منها بالعرق .

وكذلك الحشائش والعقاقير إنما تتولد بالتركيب ولا بالطبع المبسوط مثل ملوحة ماء البحر وكون الرمال لأن البخارات الصاعدة إذا عقدت أمكنت الحشائش ووقع [٦] الندى [٧] وخلخل الموضع فتألف منه على حسب قوى الكواكب أشكال ذلك الزرع ، فأما المادة فواحدة أعنى مادة الماء وإن كان كثير اختلاف الأجناس وإن يصعد من الماء إلا الماء العذب وكذلك الماء المالح فى الوزن أكثر وكذلك الشئ الصاعد من الماء ألطف من الماء فإذا جذبه الهواء [٨] لطف وتصاعد إلى العلو فمن هنا صارت العيون والأنهار فوق الجبال وصعد البلغم والدم إلى الدماغ وكذلك الأغذية كلها تتصاعد إلى العلو وكذلك جميع المياه ، فأما الماء المالح فيتصاعد

---

(١) - (١) ناقص فى الأصل (٢) - (٢) بعد الأرض من العلو (٣) - (٣) فصله لأجزاء
(٤) بنشف (٥) لذلك (٦) ورفع (٧) الندا (٨) الهوى

ومن شأن الحجارة التى هى من جنس الأرض أن ترسب فى المـاء ومن شأن الهواء الساكن فى الحجارة أن يتصاعد من المـاء إلى العلو فكل واحد (f 110 b) منهما [1] يجذب صاحبه بخلاف طبع صاحبه فإن كانا متكافئين ثبت نصف الحجر فوق المـاء ونصفه فى المـاء وإن كان الهواء [2] أكثر طفا الحجر فوق المـاء وكذلك جميع الأحجار تفعل ، فأما الأحجار التى تتولد فى البحر عند اضطراب الموج فإن الموج إذا اضطرب بعضه ببعض اضطراباً شديداً كثر زبده وانعقد كاللبن [3] فإذا ضرب الموج الرمل [4] جمع لزوجة الزبد ذلك الرمل [5] وييبسه يبس البحر بالملوحة الفائضة واجتمعت أجزاء الرمل [5] فإذا طال به الزمان على هذا تولدت منه الأحجار .

والدليل أيضاً على أن البحر على الرمل أن الأرضين كلها عذبة المذاق فإن وقف المـاء امتنع الهواء وصير فى ذلك الموضع ماء محصوراً لم يصعده الهواء [6] وغلبت عليها أجزاء الأرض فملحت التربة وجمدت أوّلا فأوّلا ، فإن الطين لحر [7] فى الأنهار العذبة لسلولة المـاء ولطافته [8] فإذا غلب على المـاء يبس الأرض صار المـاء من جنس الأرض أو قريباً من ذلك فكدس كل واحد منهما صاحبه ثم دام اليبس بدوام ثبات الأرض ووقوف المـاء يفصل [9] أجزاء الطين صغاراً صغاراً ، فلذلك صارت تربة البحار كلها رملية وكذلك البرارى إذا ليس لهـا ستر من الشمس وهى بعيدة من المـاء العذب ونشفت الشمس أجزاء الرطوبة العذبة وبقى ما كان من جنس الأرض ولمـا دامت الشمس فى هذا الموضع وكان غير مستتر تفصل أجزاء الطين وكان (f 111 a) منه الرمل ، ويستدل على ذلك الموضع أيضاً أنا إذا عمقنا الحفر أصبنا هناك الطين الحر ويعلم أن ذلك أصله وإنمـا ترمل بالعرض الداخل عليه أعنى دوام حركة الشمس وبعد الموضع من المياه العذبة ؛ وكذلك أقول فى ملوحة ماء البحار إن أصلها كلها المـاء العذب وإنما يعرض لهـا الملوحة كما [10] وصفنا ، والدليل على ذلك أن المشاهد يدل على الأرض أنها تحت المـاء والمـاء فوقها اضطراراً بالطبيعة ، فإن قال قائل إن الأعم من كل شئ أكثره وأكثره ماء البحار فالبحار

---

(١) منها (٢) الهوى (٣) كالبن (٤) للرمل (٥) - (٥) ناقص فى الأصل
(٦) الهوى (٧) الحر (٨) ولطافته (٩) تفصل (١٠) لما

باطنة ، وقد قدمنا العلة لظهور الأنهار والعيون فى الكون العلوى بأن الزلازل قد تظهر أنهاراً وعيوناً لم تكن قبل ذلك عند انشقاق الأرض بالبخار فتظهر العيون والأنهار وقد تخفى العيون والأنهار إذا كانت الزلزلة منقلبة ؛ فأما النبات فلا يعرض له ذلك لأن الهوائية فى تخلخل أجزائه ، والدليل على ذلك أن الزلزلة لا تكون فى الرمال و إنما تكون فى الأجرام الصلبة أعنى مواضع المياه والجبال وكذلك الزلازل تكون غالبة فيها لأن الماء مصمت والأحجار مصمتة ومن شأن الهواء [1] الحار اليابس أن يتصاعد فإذا اجتمعت أجزاؤه قوى فشق الموضع فخرج منه ذلك البخار ، فلو كان متخلخلا لخرج البخار أوّلا فأوّلا فلما كان مصمتاً لم يتهيأ للبخار أن يخرج أوّلا فأوّلا فاجتمعت أجزاؤه وقوى فخرق الموضع أو شقه فهذه علة (f 110 a) الزلزلة فى الأجرام المصمتة ؛ ولذلك كان الحيوان والنبات لا يكون فى أجزائها [2] الزلزلة فأما فى سائر الأشياء فتكون الزلزلة ؛ وقد نجد ذلك فى الخزف والزجاج وسائر المعادن كلها ، فأما ما كثر تخلخله فمن شأنه أن يعلو لأن الهواء [3] خلخله وقد يشاهد ذلك إذا يرمى [4] شئ من الذهب وغيره فيغرق من ساعته و يرمى بكل خشب متخلخل فلا يغرق فليس من أجل الوزن غرق ولا من الثقل ولكن غرق لأنه مصمت فأما المتخلخل فلا يغرق بتة ولذلك صار خشب الأبنوس وما قرب من شكله يغرق لأن التخلخل فيه يسير ولا يكون الهواء [5] يشيله إلى العلو فيغرق لأن أكثر أجزائه مصمتة ، فأما الأدهان كلها والورق فتطفو فوق الماء كلها وقد بينا ذلك لأنا قد علمنا أن فى الدهن والورق رطوبة وحرارة ومن شأن الرطوبة أن تلصق [6] بأجزاء الماء ومن شأن الحرارة أن تلحق بأجزاء الهواء [7] ومن شأن الماء أن يحملها إلى بسيطه ومن شأن الهواء [8] أن يعليها ولذلك صار بسيطاً لا يعلو عليه الماء لأن بسيط الماء كله واحد فلذلك علا بالدهن [9] فوق الماء ، وأما الأحجار [10] التى تطفو فوق الماء فإن الخلل الذى فيها أكثر من مقدار أجزائها فيكون موضع الهواء أكثر من مقدار جرم الأرض ومن شأن الماء أن يعلو فوق الأرض ومن شأن الهواء [11] أن يعلو فوق الماء

---

(١) الهوى (٢) أجزائه (٣) الهوى (٤) رمى (٥) الهوى (٦) تلحق
(٧) الهوى (٨) الهوى (٩) الدهن (١٠) الحجار (١١) الهوى

وأما الرشح فالنبات وأما المعادن فلا رشح فيها ولا عرق لأن أجزاءها غير متخلخلة فلا يخرج منها شئ غيرها كما يخرج من الحيوان والنبات الفضول وإنما يخرج من حيث التخلخل ، وأما ما لا تخلخل فيه فلا يخرج منه شئ البتة ولذلك صار مصمتاً أى لا يمكن فيه الزيادة لأن ما يمكن فيه الزيادة حتى ينمى ويكبر يحتاج إلى موضع ينمى فيه وإذا كان مصمتاً لم يكن له موضع ينشؤ فيه ويكبر ، ولذلك صارت الأحجار والأملاح والترب أبداً على حالة واحدة لا تزيد ولا تكبر ؛ فأما النبات فإن الحركة فيه تسوغ لأن اليبس الذى هو أحد قوى الأرض يجذب [١] الرطوبة فإذا اجتذبها كان مع اجتذابها حركة تحمى الموضع فيقع الطبخ فى حالة واحدة ولذلك صار أكثر الحشائش تتكون فى ساعة أو [٢] يوم واحد ، وليس كذلك الحيوان لأن الحيوان طبيعته مخالفة لذاته وإنما يكون الطبخ عند استعمال الحيوان للمادة [٣] ؛ فأما النبات فمادته قريبة منه فلذلك أسرع كونه ونشؤه وكبره وكذلك اللطيف منه أسرع كوناً من المتكاثف فالمتكاثف [٤] محتاج إلى قوى كثيرة لاختلاف شكله وتباعد أجزائه بعضها من بعض فى الطبيعة ، فأما الحشائش والزرع فأجزاؤه قريبة بعضها من بعض ولذلك أسرع كونه للطافة بعضها من بعض فكملت فى أسرع زمان ، وأما النبات فأكثره متخلخل الأجزاء وذلك أن الحرارة فى بطون الأرض فى التخلخل وليس (f 109 b) من شأن الماء أن يصعد إلى فوق لكن الحرارة تجذب تلك الرطوبة إلى أقصى النبات فتصير المواد فى جميع أجزاء النبات فما فضل عنه رشحه ، وكذلك الحمام فإن الحرارة تجذب تلك الرطوبة فتجعلها بخاراً عالياً فإذا أفرط فى الموضع رجع قطراً ، وكذلك الفضول فى الحيوان والنبات ترجع من العلو إلى أسفل وتصعد من أسفل إلى العلو فى الأفاعيل .

وكذلك الأنهار التى هى [٥] تحت الأرض فإن كونها من الجبال ومادتها من الأمطار فإذا كثرت المياه واحتقنت تولد من ذلك [٦] بخار حار لاحتقانها [٦] نخرق الأرض كلها ذلك البخار فظهرت العيون والأنهار وقد كانت قبل ذلك

---

(١) تجذب (٢) و (٣) المادة (٤) ناقص فى الأصل

(٥) ناقص فى الأصل (٦) - (٦) بخاراً حاراً لاختقانها

AN EARLY ARABIC TRANSLATION FROM THE GREEK

BY

A. J. ARBERRY.

المقـالة الثانيـة

من كتاب النبات لأرسطو تفسير « نيقولاوس »

ترجمة إسحاق بن حنين بإصلاح ثابت بن قرة

قال « أرسطو » إن النبات له ثلاث قوى : قوة من جنس الأرض وقوة من جنس المـاء وقوة من جنس النار ، فأما ما كان من جنس الأرض فهو ثبات (١) النبات وما (٢) كان من جنس المـاء فهو ارتباط النبات وما (٢) كان من جنس النار فهو تأليف النبات ؛ وكثيراً ما يشاهد هذا فى الفخار فإن فيه ثلاثة أشياء أولهـا الطين الذى يثبت (٣) عليه أس الفخار والثانى المـاء الذى يرتبط (٤) فيه الفخار والثالث النار الذى يجتمع فيه أجزاء الفخار حتى يتم كونه به ؛ فإظهار التأليف كله من (٥) النار وذلك أن فى الفخار تخلخلا فى أجزائه فإذا أحرقه النار انبثت مادة الرطوبة وتلاصق أجزاء الطين وقام اليبس مقام الرطوبة بالغلبة ؛ والطبخ فى كل الحيوان والنبات والمعادن فإن الطبخ حيث تكون الرطوبة والحرارة إذا تناهى فى الفعل وتكون فى طبخ الأحجار والمعادن (f 109 *a*) ، فأما الحيوان والنبات فليس كونه كذلك لأن أجزاءه غير منحصرة ولذلك كان منه الرشح والعرق ، فأما العرق فللحيوان

(١) نبات (٢) - (٢) ناقص فى الأصل (٣) يثبت
(٤) يتربا (٥) ناقص فى الأصل

BOOKS CONSULTED :

VALENTIA and SALT, *Voyages and Travels to India, Ceylon; the Red Sea, Abyssinia, and Egypt, 1802-1806.* 3 vols., London, 1809.

HENRY SALT, *Voyage to Abyssinia.* London, 1814.

G. B. BELZONI, *Narrative of the operations and recent discoveries within the Pyramids, Temples, Tombs, and Excavations in Egypt and Nubia, etc.*, London, Murray, 1820.

J. J. HALLS, *The Life and Correspondence of Henry Salt.* 2 vols., London, 1834.

G. AURIANT, *Autour d'une Stèle.* Correspondant 10 March, 1924.

HENRY SALT, *Egypta: a Descriptive Poem.* With notes by a Traveller Mohamed Draghi. Alexandria, 1824.

COMTE DE FORBIN, *Voyage dans le Levant en 1817-1818.* Paris, 1819,

MARCELLUS, *Souvenirs d'Orient.* Paris, 1839.

J. M. CARRÉ, *Voyageurs et Écrivains Français en Égypte.* 2 vols. Cairo, 1933.

M. SABRY, *L'Empire Égyptien sous Mohamed Ali.*

E. DRIAULT, *La Formation de l'Empire de Mohamed Ali.*

I owe thanks to Mr. J. Rabinot for his courtesy in allowing me to consult the records at the British Consulate in Cairo.

of factotum who kept the servant's accounts for Salt. He wanted compensation for keeping the child and this was finally assessed at the rate of P.T. 2 a day. The child was taken care of by some missionaries at Alexandria.

Salt's daughter had been sent to Italy after her mother's death and died a few years later. The antiquities in Salt's possession at the time of his death were sold at Sotheby's in London. The sale lasted nine days and realised £ 7,168-18-6. Papyri went for as little as 10/-. A head of Rameses the great fetched £ 100, the mummy of a noble lady £ 105, the figure of a kneeling priest £ 68. Most of the pieces were bought by the British Museum.

Salt's career deserves more attention than it has hitherto received. The biography by J. J. Halls published in 1834 is unsatisfactory because of a reticence which is now pointless. The correspondence is printed with such large omissions that it becomes tedious and moral reflections take up space that might have been used to give a more personal view of the man himself. Salt was the first Englishman to exploit the archaeological treasures of Egypt on a scale commensurate with their importance. The public sale of his collections realised in ten years nearly £ 25,000 apart from what he sold to private persons. His drawings of Cairo and the sites of Upper Egypt have definite historical interest though his attempts to solve the meaning of hieroglyphics were a failure. Whether archaeology owes him a debt for his indiscriminate plunderings and the disturbing of sites which might have yielded more to modern scientific investigation is a moot point. He deserves in any case a place in the history of archaeology not far from Lord Elgin with whom he was coupled in his lifetime, and other possibly premature enthusiasts.

In 1826 he disposed of large collection of antiquities to the French government for £ 10,000. Shortly afterwards he was attacked by his old malady and left for Upper Egypt to recuperate. At Dessouk he was so ill that he had to go ashore and died there three weeks later (1). Coffin, who had arrived from Abyssinia some time before scarred by wounds received in battle and hardly able to speak English, was with him at the end, with his son by his Abyssinian wife to whom Salt had taken a fancy.

In the British Consular Archives at Cairo there is a good deal of correspondence relating to the settlement of Salt's affairs. The Vice Consul at Cairo was a harassed gentleman called Maltass, who found Barker the new Consul General very unsympathetic to his woes. His salary of £ 200 he found insufficient but Barker refused to make him Consul because Maltass was in debt to Mohamed Ali though Maltass says all the Consuls were. He also had on his hands Mirza Shah the son of the King of Oude and his daughter who had been sent to Cairo to be taken care of by Salt. The Prince apparently spent his time in a state of religious melancholia because of his wife's death, and gave away all the pocket money he received from Maltass to beggars. When Maltass remonstrated with him the Prince replied that if he was out of his mind it was because of lack of money, lack of a wife, and lack of conversation. Maltass writes to say he can supply the second desideratum by means of a remittance of four or five hundred dollars which will purchase a suitable Abyssinian slave for the purpose. The money was sent for a few months later the Prince was much better.

There was also the question of Salt's son by an Abyssinian woman called Mahbubeh who had run away from the Consulate ten years before and had since been living with Osman a kind

(1) Before his death Salt had burnt his poems and the Ms. of a work of fiction illustrating the manners of the Levantines. This is a pity because it might have provided some amusing side lights on Alexandria society of the time.

precarious from day to day. The alliance between His Highness and the court of France becomes closer every day and the plans of the French government never cease to gain ground ". This was not unnatural since Drovetti from the beginning had tried to persuade his government that Mohamed Ali should be left a free hand in the Morea and if France ultimately joined England and Russia in their intervention it was due, not to Drovetti but to her desire to be left a free hand in dealing with Algiers and a corresponding fear of a new Moslem power in the Eastern Mediterranean.

Apart from Drovetti Salt had domestic troubles. In 1822 a daughter died and in 1824 his wife herself died in child birth. He tried to distract his mind by composing a poem on Egypt of which fifty copies were printed. Althoug worthless as poetry it is a bibliographical curiosity since it is the first English book to be printed in Egypt. It is written in irregularly rhyming couplets and is divided into three cantos describing the Nile flood, a sandstorm, Thebes, with digressions on the Edinburgh school of philosophy, the immortality of the soul, the Ganges, and concluding with an invocation to his wife's spirit. Here is one of the more vigorous passages:

> " And what upon the banks is all this crowd,
> Which bustling fills the air with clamour loud ?
> 'Tis a rude throng, upon some festal day,
> That trades and barters its small wares away;
> Grey-bearded elders quarelling for a para,
> And youngsters new to life that do not care a
> Fig for the world, their turbans set awry,
> And the hot booza sparkling in their eye;
> Frowsy faquirs begging from all they meet;
> Young Almas lewd, dancing with naked feet,
> To the strain'd tarabok's harsh sound, and boys,
> With cheeks distended like the piping faun,
> That blow the shrill zummara,—hideous noise!
> As cry of swine for food at break of dawn;
> And children riding in the turn-about,
> Brim-full of folly :—'tis a rabble rout
> Of vulgar dissipation, like the crew
> That haunts they motley fair, renown'd Bartholomew ! ".

hieroglyphics on the Rosetta stone, but which had since disappeared. Salt at first received Burton with courtesy. But as soon as he began to show an interest in antiquities his acquisition of a harem and the wearing of native dress appeared in a more sinister light, and Salt issued a declaration saying he would not be responsible for the safety of British subjects who went about in native dress. Burton replied it was necessary as a protection against insult and went on with his search. In 1826 while he was resting on the lintel of the Yakour mosque he suddenly realised that the stone he was sitting on was covered with characters. He reported his discovery to the Foreign Office which instructed Salt to acquire it if possible. Mohamed Ali was willing at first but in the meantime Boghos Yousef had been approached by Drovetti who saw a splendid opportunity to revenge the loss of the Rosetta stone in 1802 and the permission was withdrawn. The following letter in the Consular Archives in Cairo refers to this matter.

May 29, 1807

Habib Effendi fece rapporto a Sua Altessa che Vostra Signoria Illustrissima cercava di avere una pietra, che sta in una moschea, e tiene a quel santuario. Habib Effendi domandava permesso di far levare e concedere a lei quella pietra.

Sua Altessa mi ordino di farle sapere che per riguardi dovuti al borgo, non si può render vaghe le di Lei brame. Benche cosa di lieve momento e pur delicata operazione quella di privare la moschea della desiderata pietra. Sua Altessa invita percio Vostra Signoria Illustrissima a desistere dalla richiesta.

BOGHOS YOUSSOUF.

Drovetti finally achieved his object and in 1829 he was able to persuade Mohamed Ali to cede the stone which is now in the Louvre [1].

Drovetti certainly spared no effort to justify the confidence placed in him. In 1824 Salt reported ruefully that "the affairs of Egypt as far as British interests are concerned become more

[1] G. Auriant's article "Autour d'une Stèle" is a vivacious account of the struggle over this stone.

among the ruins of Thebes were disturbed by an English nurse maid in a rose coloured spencer carrying a parasol. In his disgust he cancelled his projected expedition to Assuan and returned to Cairo to pour out his desillusionment to the sympathetic ears of Drovetti.

Not all the estimates of Salt however were flattering. Sir William Gell the explorer of Troy expressed his in some Saline Verses:

If you travel in Egypt, 'tis reckoned a fault
To be seen on the Nile without letters for S-
But be sure when you show your credentials to say
What dropp'd from your intimate friend Castlereagh
Whom you met at the Travellers' Club the other day,
Who seemed quite consoled when he thought that
    at Cairo
That good fellow S(alt) rul'd instead of old Pharaoh,
Who he felt quite assured would take you by the hand
When he knew how allied to the Marquis you stand
That Sidmouth and Harrowby both were your cousins
And you reckon'd your friends in the household by
    dozens.
And that Hamilton once forced upon you a letter,
But to burn it dear Liverpool hinted was better,
Than that persons connected like you with the Court
Should be troubl'd with things of so little import,
Not a word of Mountnorris, that friendship is past
Sense of favours conferr'd is not likely to last . . . . .
And hint not, oh ! hint not a word about painting
Unless you would set the great Consul a fainting.
But lock up your papers and hide all your drawing
If you wish to be safe from his pilfering and clawing
And whatever you do, hold your head up in alt,
Or you are likely to profit but little by S(alt).

The affair of the Cairo stone was a case in point. In 1822 there arrived in Egypt a young man called James Burton as mineralogist to Mohamed Ali. Before leaving England he had been asked by Doctor Young of the British Museum to look for a stone with a trilingual inscription described by the French savants of Napoleon's expedition which might help in elucidating the

accepted on the spot. The Austrian was furious and complained to his consulate. The question at issue then resolved itself into two heads: *a*) Whether the laws of commerce contain any stipulation that allows of Paul seizing merchandise consigned to Peter while that merchandise is still in bond; *b*) If so does not Paul owe Peter what he has laid out on the article in question. After a prolonged exchange of notes a third Consulate was called in as arbiter and decided in favour of Salt on payment of the costs. Marcellus lunched at dawn with Salt and his wife shortly afterwards in Cairo and found her a charming blonde well worth a law suit. Salt had imported a grand piano from Europe and she entertained them after lunch with di "Tanti Palpiti" and other airs of Rossini. At the time of his marriage Salt was about forty but he was subject to attacks of a mysterious malady of the spleen that gave him an appearance of general lassitude and which became more and more frequent as he grew older.

Egypt with the restoration of order under Mohamed Ali had resumed something of its old importance as the route to India and Salt who had become the unpaid agent of the East India Company had an increasing number of visitors to entertain. English ladies on their way to join their husbands in India broke their journey at Alexandria, to be swung up to the top of Pompey's pillar, visit the Pyramids, sail up the Nile to Thebes and then go on by camel from Kena to Kosseir, and they were delighted to find in the English Consul a man of charm and culture who would discuss Corinne and Rob Roy with them and show them his latest finds. There were also young Englishmen completing their education by a tour of the near East and others like a certain Captain Gordon who after learning enough Arabic to get along with donned native dress and wandered off up the Nile on their own. Egypt in fact was becoming overrun with tourists. So at least thought the Comte de Forbin the Director of the Royal Museums of France whose journey up the Nile was spoilt by the sight of Lord Belmore's flotilla with its complement of doctors, nurses and provisions and whose morning meditations

but this included the alabaster sarcophagus discovered by Belzoni and on which he had been given a lien by Salt, who had agreed to give Belzoni whatever he received over and above the minimum price of £ 2,000. Belzoni considered that Salt had treated him badly in not having supported him as he should have done in the law suit he had brought against Drovetti and refused to agree to the sale of the sarcophagus. The Museum authorities did not want it and Salt refused to sell it separately. Belzoni meanwhile had arranged an exhibition in London of which the chief feature was a reconstruction of an Egyptian tomb which drew large crowds [1]. He had also been given a lump sum of £ 500 by Salt besides a number of antiquities. His book had a great success and was even adapted for children in a dialogue form which combined useful information and appropriate moral reflections on Belzoni's courage and skill, with Drovetti as the villain of the piece. Altogether Belzoni does not seem to have been badly treated but he seems to have been obsessed with the idea that Salt had exploited him for his own profit and at one time went so far as to say that "he was ditermined to troy how far the low of Ingland can be inforced against injustice and harogance". Shortly after this however he went off on an expedition up the Niger and his death at Gao in 1824 brought the controversy to an end. The sarcophagus was eventually bought by Sir John Soane while the Museum bought the rest.

During this time Salt had added to the gaiety of nations and comforted his isolation by getting married. According to a French traveller the Count Marcellus an Austrian merchant had told his agent at Leg horn this if he could find a young girl with nothing better to do in Europe he might send her to him in Egypt. Three months later a Venus of seventeen landed at Alexandria whom he greeted with joy and decided to marry as soon as a convenient time had elapsed. One day Salt passed under her window, was struck with her beauty, proposed and was

[1] Horace Smith wrote "An Address to a Mummy" in this exhibition.

Mohamed Ali regarded all this archaeological rivalry with a benevolent eye because in extending his system of monopolies he thus assured himself of the good offices of the consuls in representing his case to their respective governments. Since the English government was one of those chiefly concerned it was important to propitiate it and as long as Drovetti was hampered by the unofficial nature of his position Salt's influence was paramount. Roussel's successor was an old gentleman called Pillavoine whose correspondence deals largely in recriminations against Drovetti and complaints of the growth of English influence. In fact most of the foreigners in Egypt referred themselves to the British consul and Drovetti had to console himself with the sale of his collection to the Royal Museum at Turin for the equivalent of £ 10,000 and a pension, and the knowledge that his ceaseless propaganda was bearing fruit. In 1821 in fact Pillavoine was recalled and Drovetti was once more made Consul of France in Egypt.

A good deal of Salt's time was taken up in arranging his houses in Cairo and Alexandria which gradually filled up with mummies, papyri, tomb paintings and statues. He found the society of Cairo wearisome. He describes it as "a land where neither morning nor evening is ever ushered in with the glad countenance of a friend, but all is outward courtesy, too generally and too justly mingled with contempt with one's company", and where the frequent visitations of plague were welcome if only because the quarantine kept visitors away. Salt could then get on undisturbed with his attempts to decipher the meaning of the hieroglyphic alphabet, or with his copying of antiquities, while his neighbours whiled away the time by flying kites from their roofs.

He was involved in a lengthy correspondence with the authorities of the British Museum. In two years he had unearthed a large collection of antiquities which he offered to the trustees but at a price which he himself afterwards admitted was too high. Ultimately Salt offered to sell the collection outright for £ 4,000

The friction between Drovetti's gangs and those of Salt was now rapidly coming to a head. Although Salt and Drovetti might agree their subordinates could not. Drovetti's foremen, a Marseillais called Riffaud, a French drummer turned Mameluk called Youssef and Lebullo were spoiling for a fight. Salt had gone up the river with Sir Joseph Bankes and a German baron to supervise the removal of an obelisk at Philae. But before their arrival Lebullo gathered the villagers together and pretending to read the hieroglyphics on it announced that it belonged to Drovetti's ancestors. On Belzoni's arrival the villagers prevented him from removing the obelisk and it was only by a liberal distribution of backshish that he was able to get it on board at all. Drovetti was at this time at Thebes and the sight of the obelisk descending the Nile exhausted his patience. One day when Belzoni was examining the digging grounds Drovetti caught one of his Arabs and bastinadoed him. The poor devil limped back to Belzoni to complain when up came Lebullo with about thirty Arabs. Lebullo seized the bridle of the donkey with one hand and with the other gripped Belzoni by the waistcoat and demanded an explanation of the theft of the obelisk while another Italian Rossignano held a pistol to his head. Then came Drovetti himself with the rest of his gang and told Belzoni to dismount which he refused to do. The situation was looking ugly when a shot rang out; the tension relaxed, and Belzoni was released. Drovetti's campaign of intimidation had failed. Although he might be sarcastic about Salt's petty exposure of trifling errors in the "Description de l'Egypte", his monopoly was gone for ever and he had to look for more remote fields of activity. The government itself was beginning to realise that antiquities were a useful asset. Boghos Yousef sent a number of antiquities to the court of Austria to curry favour for a brother of his at Trieste and Mohamed Ali sent his old friend Sir Sidney Smith a gold plaque picked up at Canopus. Drovetti therefore pressed Mohamed Ali to send an expedition to Siwa but though the expedition was sent, with Drovetti as a kind of general ad hoc, and the Siwans were subdued, the expected booty in antiquities did not materialise.

One can imagine his disgust therefore when instead of the dull and surly Missett there landed at Alexandria a young man with as lively an interest in antiquities as himself and as keen an eye to the profits to be got from exporting them. Mohamed Ali himself was very glad to see Salt and expressed his delight at seeing somebody he knew and not a "stiff unaccommodating Englishman". Salt therefore had no difficulty in obtaining the coveted firman giving him permission to excavate. Drovetti was on the Sudan border buying ostrich plumes at the time but when he heard the news he hurried back to defend his hunting grounds. From now on the diplomatic rivalry between the French and the English was extended to the field of archaeology and a frenzied competition began between the rival excavators. Although at first a compromise was made between the two parties and zones of digging were defined there was bound to be friction.

Salt employed as his chief agent an extraordinary Italian called Belzoni who was six foot eight high and married to an Englishwoman built on the same scale as himself. At one time he had been a weight lifter but he had a mechanical turn of mind and had come out to Egypt originally to instal a hydraulic machine to water the garden of Mohamed Ali's seraglio. The machine however did not work, he was dismissed, and he was almost destitute when Salt engaged him. His first achievement was to embark the colossal head of Memnon at Thebes which the French had tried to do during the occupation but without success and which now according to the English one man had succeeded in doing alone. Roussel the French Consul replied it was not the head of Memnon at all but of Isis. Actually it was that of Rameses II. Salt also employed another Italian, Caviglia to explore the Great Pyramid and to clear away the sand from the Sphinx which was thus completely exposed for the first time until 1927.

In the meantime Belzoni had discovered several tombs at Abou Simbel one of which contained the carved alabaster sarcophagus of Seti I which was to cause endless trouble later on.

his travels illustrated with engravings from his sketches, for which in those spacious days of publishing he received £ 800 down.

For the next couple of years Salt kicked his heels in England. In 1816 however Major Missett the English Consul General in Egypt, resigned and Salt immediately applied for the post. He was appointed, at a salary of £1,700 a year and arrived in Alexandria in March 1816. He came with instructions from the British Museum to spare no pains in searching for antiquities. But there was already a serious rival in the field. After the departure of the French from Egypt a former A.D.C. of Murat's a choleric Piedmontese named Drovetti had been appointed Vice Consul of France at Alexandria. He lived in Kleber's old headquarters, celebrating the anniversary of the proclamation of the Empire by illuminating the Consulate and letting off fireworks, which impressed the Egyptians, and supplementing his salary by breeding quails and partridges on his verandah. When Fraser made his illfated descent on Alexandria in 1807 he had gone post haste to Cairo to warn Mohamed Ali and had helped to organise the defence. He had also seen to it that the British officers captured at Rosetta were well treated. In return for his politic counsels Mohamed Ali made him his friend and almost his confidant. This post was however already occupied by Boghos Yousef an Armenian who had formerly been a dragoman at the British Consulate at Smyrna. Drovetti himself had recommended him to Mohamed Ali but the French bitterly complained that he had been bought by the English for a few hundred pounds. The truth probably is that at this time Mohamed Ali thought himself more likely to become independent through the English than the French. Nevertheless Drovetti had a good deal of influence and when Mohamed Ali began to introduce his famous system of monopolies Drovetti obtained that of antiquities and in 1812 returned from Thebes with much booty. At the Restoration he lost his official post but he still retained much of his former influence and spared no pains in ingratiating himself with the new French representative, Roussel, and in entertaining French travellers of note.

man, of an intelligent countenance with a reddish brown beard of moderate dimensions" which he was continually stroking. The distinction with which they were received very much annoyed the French Consul Drovetti, who said it was ridiculous to make such a fuss about a private individual. Salt and Valentia arrived in England on the 24th October 1806.

Salt's visit to the Ras of Tigre bore fruit in a proposal made by Valentia to the East India Company that it might be worth while opening up trade relations with Abyssinia and Salt was chosen as the most suitable emissary. He set off in 1809 and at Massowah was met by the renegade Englishman Pearce and Valentia's body servant Coffin who had chosen to stay behind four years before. Both of them had taken service under the Ras of Tigre and both had acquired Abyssinian wives. The interior of Abyssinia was in its usual state of confusion and Salt found it impossible to get to Gondar and had to deliver the presents he had brought to the Ras of Tigre who sat looking at them for hours occasionally gratifying his visitors with exclamations of delight and wonder. Salt needed this appreciation because in the unsettled state of Abyssinia it was doubtful whether the Ras could be regarded as the chief ruler. It was true that he had made himself receiver of the gifts but Salt was still uncertain as to whether he had accomplished his mission, which was to return the presents sent by the Emperor of Abyssinia to George III on the previous expedition. A letter from the Ras explaining that he was the only upholder of the Christian faith in Abyssinia and for that reason had detained "Hinorai Sawelt" helped to establish Salt's good faith in the matter. As a matter of fact the Emperor of Abyssinia was a mere puppet under the sway of a neighbouring chieftain who was at war with the Ras of Tigre and as far as the opening up of trade relations was concerned the Ras was as suitable a person to deal with as any. The capture of Java however and the control of its trade acquired by the East India Company put off indefinitely its interest in Abyssinia. Salt benefited to the extent of £1,000 and brought out a book on

met Halls his future biographer, then under Hoppner, the portrait painter. He finished his studies in 1801 and through an uncle of his was appointed secretary and draughtsman to Viscount Valentia who was setting out on a journey to India. The pious reticence of his biographer does not enable us to form any very clear idea of Salt at this time. His chief faults were procrastination and a penchant for female society. " Sent to the capital at the age of seventeen, and surrounded by those seductions which can subvert the best minds and subdue the strongest, he was continually falling a prey to indiscretions for which his better feelings as uniformly reproached him ". It was apparently not drink, but " temptations of a far more attractive and destructive kind that assailed his early manhood ". However Salt was now to leave these behind him for four years.

In 1802 he and his patron sailed for India via the Cape. They reached Calcutta at the beginning of 1803, went up the Ganges as far as Lucknow and then sailed for Ceylon. The East India Company was anxious to find out if it was possible to establish a factory on the coast of Abyssinia. With this in view a cruiser was placed at Valentia's disposal. On arriving at Mocha several of the crew deserted. One of them Pearce wrote to Valentia asking for a bible and on receiving it together with a suitable admonition, replied " that he could now be as good a Christian as before and have more time to pay his respects to God almighty ". The captain of the cruiser refused to risk his ship in a survey of the western coast of the Red Sea and Salt was sent back to Bombay to report what had happened. The Company supplied another cruiser in which he returned. Valentia sent Salt on a journey into the interior to get into touch with the Ras of Tigre who received him favourably. At Axum he found a Greek inscription and discovered various discrepancies in Bruce's account of the country which aroused a good deal of controversy when they appeared in Valentia's "Travels". On the 26th November they left Massowah for Suez and from there went across the desert to Cairo. There they went to see Mohamed Ali " a little

HENRY SALT

BY

BRYN DAVIES

In the English cemetery at Alexandria there is a mouldering sarcophagus with the following inscription:

Here sleep the mortal remains of
Henry Salt, Esq.
A native of the city of Lichfield,
His Britannic Majesty's Consul-General in
Egypt.
Twice he penetrated into Abyssinia,
with the hope of restoring the long broken intercourse
between the Nations of Europe
And that barbarised Christian land.
His ready genius explored and elucidated
the Hieroglyphics and other Antiquities
of this Country.
His faithful and rapid pencil,
And the nervous originality of his untutored verses,
conveyed to the world vivid ideas
of the scenes which delighted himself.
In the midst of his important duties and useful pursuits,
he was, in the forty eighth year of his age,
and after a short illness, summoned, as we trust,
to his better and eternal home, on the
twenty ninth day of October,
in the year of our Lord 1827.
His only child, Georgina Henrietta,
has been permitted to appropriate this Garden
to the interment of European Christians.

Salt was the youngest son of a doctor. He was born on June 14th, 1780. At the age of seventeen he went to London to study painting, first under Joseph Farington R.A., where he

Well might the Sultan remonstrate piously on behalf of the Cypriots, the prosperity of whose country had, however, begun to wane long before it had become a Venetian colony, saddled still with the onerous Egyptian tribute. Except for the revenues of its salt-pans the Island yielded very little; and a traveller who visited it at this period described its barrenness and depopulation, which the Venetians in vain tried to remedy by colonisation. The Republic exacted a hard measure of tithes and forced labour from the people, while to the last there lingered on in Cyprus those survivors of the Lusignan period, the descendants of French nobles, whose serfs were little better than slaves. The end of Mamlūk supremacy in Egypt, in 1517, did not better the lot of the Island, for the Venetians continued to send the tribute from Cyprus to the Turkish masters of Egypt, until Cyprus itself was conquered by the Turk in 1571, only to find that Turkish officials were more repacious than Venetian governors (1).

---

(1) *Camb. Med. Hist.*, vol. IV, pp. 471–472.

having brought the negotiations to a successful ending. His mission was completed by Jean Borghi, his secretary, who surmounted all the remaining difficulties and concluded an amicable treaty with the Sultan, recognising the suzerainty of the Republic over the Island. The treaty was solemnly signed by the representatives of the high contracting parties on 9 March 1490 (¹). Then the Sultan received the sum of 4,000 ducats, into the Treasury, from Jean Borghi and Marco Malpiero, "as portion of the account of the payments of the instalments for two years due from the Island of Cyprus ... according to the instrument drawn up" (²); and in a letter despatched with Borghi to the Doge, later in the month, Ķāitbey cheerfully recognised the new suzerainty over Cyprus (³). It must be recorded to Ķāitbey's credit that in the same dispatch, in which he insisted on the payment of Cypriot tribute, he did not forget the population of the Island: "Let his Excellency the Doge see to it, as his duty", goes the dispatch, "that he who shall be Proveditor in his name in the Island of Cyprus, shall satisfy that which is due, and that he do not delay to send it in due time; and let the Doge command that the people of the Island be well and justly treated, and that they live in peace and be defended from those who intend them trouble, regarding them as under our protection, and that they may attend to their own affairs with cheerfulness" (³).

(¹) Declaration of the Egyptian Commissioners, in the name of Sultan Ķāitbey, recognising the Republic of Venice as Mistress of the Island of Cyprus, on condition that she shall punctually pay the tribute due from the Island to the Sultans of Egypt. (MAS LATRIE, *op. cit.*, Docs. vol. II, pp. 478–481).

(²) Receipt for a payment on account of 4,000 ducats for the tribute of the Island of Cyprus, issued by the Treasurer of the Sultan. (MAS LATRIE, *op. cit.*, Doc. vol. II. p. 481).

(³) Letter of Sultan Ķāitbey to Augustin Barbarigo, the Doge of Venice, confirming the declaration of the Egyptian Commissioners, and sending him presents. (MAS LATRIE, *op. cit.*, Docs. vol. II, pp. 481–483)

twenty years' truce. As a counterpoise to the menacing hegemony of the Turk in the Levant, she determined to annex Cyprus, especially as it was then rumoured that Ferdinand King of Naples had been looking on Queen Catherine "as a person well qualified for him". The Republic was alarmed; and the chance was not to be lost, moreover, as the relations between the Turk and the Egyptian Sultan were strained at the time. In consequence Venice dispatched Giorgio Cornaro to his sister Catherine, who, as a dutiful daughter of the Republic, responded to her brother's entreaties, and with some semblance of reluctance, demised her estate in favour of the Republic in 1489. She then retired to a villa at Asolo, in Venetian territory, where she lived till 1510, a patron of art and of the scholars of the Renaissance(1).

Queen Catherine delivered the Island to Francesco Priuli, Captain General of the Venetian fleet, who took formal possession of it in the name of the Republic, and hoisted his country's flag in place of that of the Lusignans. Shortly afterwards, he was commissioned by the disestablished Queen to proceed to Cairo with Marco Malpiero, Commander of Rhodes in Cyprus, to explain to the Sultan the state reasons which had impelled her to abdicate the throne. Venice wanted to make more sure of the Sultan's attitude, and sent Pierre Diédo with full instructions to assure Ḳāitbey that the control of Cyprus was undertaken by the Republic, the friend of his lordship, chiefly because "it worketh for him and for the weal of his people... and the more so inasmuch as he may not doubt that he shall receive every year his current payments" (2). Diédo repaired immediately to Cairo, where he met the two envoys of the Queen; but he died before

(1) Cobham, *op. cit.*, p. 12; Mas Latrie, *op. cit. Hist*, vol. I, introd., p. 14, also Docs. vol. II, p. 403, note 2.

(2) Instructions of the Doge Barbarigo to Pierre Diédo, sent on an embassy to Cairo, in order to explain to the Sultan the motives which had induced Queen Catherine Cornaro to abandon the kingdom of Cyprus, and had determined the Republic of Venice to raise its banners in the Island, as a sign of having definitely taken possession of it. (Mas Latrie *op. cit.*, Docs. vol. II, pp. 472-478).

of her patrons by sending, in 1476, the tribute for two years. Sultan Ḳāitbey was highly pleased, and formally recognised the Lady of Cyprus as Queen, by sending her "a robe of honour made of cloth of gold lined with ermine, and a brocade saddle with a cover of gold", together with a princely present consisting of highly prized things (¹). During the next two years, however, the Sultan received nothing from Cyprus, in spite of Catherine's undertaking to be punctual. In consequence he instructed Wardīsh al-Dhāhiri, commander of the timbering expedition that was bound from Cairo to Lajazzo, to call first at Cyprus and make a formal demand for the tribute. This did not produce the desired effect, and Ḳāitbey was impelled to resort to threats and diplomacy. He declared by the mouth of Khawādja Muḥammad B. Maḥfūz al-Maghrabi, his ambassador to Naples, that he was about to send a military expedition to Cyprus, to exact the tribute by force. Venice apparently got wind of the matter, and in February 1479 the Cypriot tribute arrived, to the delight of the astute Ḳāitbey (²).

Since 1462, however, war had been intermittently raging between Venice and the Turks, in which the Republic allied herself with the Karaman of Asia Minor and Uzun Hasan (Hassan the Long), King of Persia. In the thick of the struggle, Venice deemed the moment opportune to strengthen her hold on Cyprus, by flying her ensigns on the Island, under the pretext that she had to facilitate communications with her allies (³). Venice emerged from the war in 1479 with diminished colonies, and a

(¹) Letter of Kāitbey, Sultan of Egypt, in reply to the embassy which Queen Catherine Cornaro had sent to him: The Sultan congratulates the Queen on having triumphed over her enemies, excuses her for the delay of two years made in the payment of the tribute due to Egypt, and announces to her that he has acknowledged her as Queen of Cyprus, and that he has had her last ambassador set at liberty. (Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II, pp. 405–406).

(²) Ibn Iyās, *op. cit.*, vol. II, pp. 182, 185.

(³) Mas Latrie, *op. cit.*, *Histoire*, vol. I, introd., p. 14, *Camb. Med. Hist.*, vol. IV, p. 466.

of their movement by putting to death the bastard issue of James II, then made short shrift of most of the rebels under pretext of their being a menace to the Sultan's trade, and lastly compelled the rest of them to take refuge in Rhodes, where ex-Queen Charlotte still dreamed of regaining her lost throne (1). Shortly afterwards Charlotte's husband returned to Italy, while she herself retired to Rome, where she died in 1487, two years after having ceded her rights to the Cypriot throne to her nephew Charles I, Duke of Savoy (2).

But from the very first signs of Venetian intervention in Cypriot affairs the Sultan of Egypt showed great resentment, which reflected itself in his very cold reception of the Venetian consul in 1473. Eventually however, the Sultan acquiesced in the accomplished fact, by showing special favour towards the consul and merchants of the Republic in 1477 (3). He even went so far as to complain, directly to Venice, of the failure of Queen Catherine to send the tribute. The Republic was only too anxious to propitiate the Sultan, and strongly advised the Queen to send an experienced ambassador "to placate and reconcile the mind of the said Lord", and to ask him, in the event of not being able herself to send tribute immediately, to grant her an interval of grace (4). Catherine acted literally on the advice

(1) Order of the Venetian Senate to the Captain General to seek out, in order to deliver up for torture, the men who are continually privateening on the coasts of the Island of Cyprus and the states of the Sultan of Egypt, at the instigation of the enemies of the Queen Catherine Cornaro. (Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II. p. 402). See also, Vertot, *op. cit.*, vol. I, pp. 361, 362.

(2) *Gra. Enc. Arts.* Lusignan, Charlotte Lusignan. et Louis duc de Savoie.

(3) Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II, p. 391, note 1. *Gra. Enc. Art*, Chypre.

(4) Despatch of the Venetian Senate, to the Councillors and the Proveditor of Cyprus, to urge Queen Catherine to send immediately the tribute to the Sultan of Egypt, with an ambassador justifying the Queen for the delays made in the payment, and requesting the Sultan to have Rizzo de Marin seized, if he should come to Egypt. (Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II, pp. 391–393).

who knew how to wheedle his opponents, protested unswerving loyalty to the Sultan, and solemnly pledged himself to pay the double tribute regularly to the end of his years, as he had promised in Cairo. Meanwhile ex-Queen Charlotte had revealed the truth of the massacre to Khūshḳadam, in order to get his assistance, and gained his favour by ransoming a Mamlūk ship that had been captured by the Knights af Rhodes. But the Sultan was satisfied with James's protestations, and was glad to live in peace with him, especially as he paid regular tribute (¹).

But if it had been undeservedly reserved for thad bold and unscrupulous usurper to end the galling commercial predominance of one Italian Republic in Cyprus, it was also his fate to prepare the way for the political hegemony of another. He had rid his country of Genoa only by his marriage with Catherine Cornaro, niece of Mark Cornaro, at whose house James II had taken refuge in his fugitive years, thus placing it under the influence of the Venetian Republic, whose adopted daughter his consort was. As a natural consequence James employed many Venetians, at whose hands it is not improbable that he met his end by foul means in 1473 (²). His death was followed by that of his posthumous child, James III, a year later, which left his Venetian widow queen in name, but the Republic of Venice regent in fact (³).

Catherine was permitted, for a few years, to enjoy nominal sovereignty; but the real power lay in the hands of three Venetian officials, who were appointed to direct her policy according to the wishes of the Republic. Various Cypriot notabilities began to kick, not so much against their Venetian queen as against the humiliating supremacy of the Republic, that deprived them of the sense of liberty and independence. Venice struck at the root

(¹) Abū'l-Mahāsin, *op. cit.*, VII, pp. 728–730; Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II. p. 392, note 4; Djawhari, *Inba al-Haṣr*, fols. 55 B, 175 B; *Enc. Isl. Art. Khūshḳadam.*

(²) Mas Latrie, *op. cit Histoire*, vol. I, Introd., pp. 14, 21; Vertot, *op. cit.*, vol. I, p. 361; Ibn Iyās, *op. cit.*, II, p. 147.

(³) Cobham, *Graziani's Chronicle*, p. 12.

had soon to be discontinued, owing to the gathering troubles around the new Sultan [1]. But the situation of the Egyptians in Cyprus was becoming so untenable that a prominent emir, and a Governor of Tripolis at that, abandoned his corps in Cyprus, and arrived at Damietta without the Sultan's leave. At last Khūshḳadam managed, with difficulty, to send a small contingent to Cyprus; but as he found that it was not enough to meet the situation, greater but far more disaffected and reluctant reinforcements were sent. These, however, came back quickly, without the permission of the disgusted Sultan, who dared not show his dudgeon [2].

The original contingent which had been left in Cyprus under the command of Djanibek al-Ablāḳ, remained in the Island; and with its aid James II conquered the city of Famagusta. James acquired great popularity by that achievement, which realised the ardent wish of his last four predecessors, and put an end to the Genoese monopoly of Cypriot trade. With characteristic cruelty, however, the King, instigated by Rizzo de Marin, completed this conquest by the massacre of the Mamluks, who had assisted him in the campaign, but for whom he had no further use. Ingenious, cunning and plausible to the end, James II immediately sent to the Sultan Khūshḳadam an ambassador, Jacob by name, who informed the Sultan that the Mamlūk Commander met his death only because he had behaved outrageously in Famagusta, and had insulted the King "by striking him with something that he had in his hand". He assured the Sultan, however, that the King remained his viceroy; but Khūshkadam suspected the plausibility of Jacob's account; nor was he satisfied with the vicarious protestations of allegiance. He sent his Cup-Bearer to ascertain the truth; but James II,

---

(1) Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VII, p. 696.

(2) *Ibid*, *op. cit.*, vol. VII, pp 700, 701, 707, 715, 725. According to the *Encyclopaedia of Islām* (Art. Khūshḳadam), the Mamlūk troops "soon returned on account of the disturbances which broke out [in Cairo ?]".

perhaps to the unhealthy climate, the Mamlūk leader of the land forces, leaving the command to Djanibek al-Ablaḳ, departed from Cyprus with the greater part of the Egyptians and returned to Cairo empty-handed, much to the disgust of the populace, who had expected to see a splendid repetition of the triumphal procession of 1427 (1).

James II kept the remaining Mamlūk contingent busy by employing it in the siege of Kerynia in January 1461, in the midst of which the harassed Queen Charlotte withdrew to Rhodes, and solicited the Grandmaster's aid (2). Rhodian ships attacked the harbour of Kerynia in an attempt to raise the siege, but they were repulsed with heavy losses and the capture of more than hundred prisoners by the enemy. The Mamlūk commander, however, expected more attacks from Rhodes, as well as from the Genoese in Famagusta, and being unaware of the death of Sultan Ināl in February 1461, he sent to Egypt for reinforcements (3). Aḥmad Ināl, who succeeded his father on the throne, was only a stop-gap Sultan, and it was impossible that any Mamlūk emir would consent to go on a foreign expedition, rather than stay at home to watch the turn of events. Indeed, partly for such reasons, Sultan Aḥmad had commissioned some emirs for a punitive expedition to the Province of Beheira, and was flagrantly disobeyed (4). So it was not till the sky of Cairo intrigue was cleared, by the accession of the Greek Khūshḳadam, that reinforcements were prepared. Even then, the preparations

(1) Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VII, pp. 551–552, 553: Ibn Iyās, *op. cit.*, vol. II, p. 63. "Unhealthy climate" (wakham) is given by the former authority as the reason for the unexpected return of the expedition. The *Encyclopaedia of Islām* (Art. Ināl) imputes the sudden withdrawal of most of the Egyptian land and sea forces from Cyprus to the bribing of the Admiral of the fleet by Queen Charlotte.

(2) Vertot, *op. cit.*, vol. I, p. 347.

(3) Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VII, pp, 650-651: Ibn Iyās, *op. cit.*, vol. II, p. 67.

(4) Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VII, p 660.

tearing the beautiful robes to pieces. They vociferated that they would not consent to anything short of the reappointment of James, and the terrorised Sultan bowed to their will. He formally dethroned the Queen, and reinstalled James as King of Cyprus, by the grace of the Djilbān (Bought Mamlūks) (1) Podochatoro and Dolfin were arrested and delivered to James by order of the Sultan; and the order was issued, that troops be ready to sail with that dangerous and ingenious scion of the House of Lusignan (2). Preparations were set afoot and hastened; ships and soldiers were ready for sail by the beginning of August 1460; and a few days later Ināl bestowed unique robes of honour for departure on James, as well as upon the land and sea commanders of the expedition, who took leave of the Sultan and departed to Damietta. They were followed in separate companies by the rest of the troops, and their numbers were augmented at Damietta by a contigent from Alexandria (3).

In Cyprus the brave Charlotte, feebly supported by her husband, attempted in vain to combat the rival forces of the Bastard, so well seconded by the troops of the Sultan. By the end of 1460, her ruthless adversary occupied most of the Island, and assumed the royal style of James II; but the strong castle of Kerynia held out stoutly for the queen three years longer (4). Throughout the campaign James took good care to stay the itching hands of the Mamlūks, who wished to plunder and pillage and make prisoners of the Infidels. In consequence, and owing

(1) *Ibid, op. cit.*, vol. VII, p. 544; Vertot (*op. cit.*, vol. I, p. 346) wrote that Ināl's favour veered towards the Bastard because "an ambassador arrived from Mahomet II who represented to the soldan that it was in the interest of all true Mussulmen to hinder the prince of Savoy, and any Latin prince whatever, from settling in the Levant".

(2) Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VII, p. 544; Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II, p. 98, note 1.

(3) *Ibid, op. cit.*, vol. VII, pp. 545, 547-549; Ibn Iyās, *op. cit.*, vol. II, p. 63.

(4) *Camb. Med. Hist.*, vol. IV, p. 470.

courier Taghribardi al-Ṭayyār (1). The contending parties were now amply and ably represented before the Sultan, who received them both at one audience. But for some reason or other, Ināl did not discuss the affair with them, and the ceremony was limited to a mere kissing of the ground before his august person (2). Podochatoro soon realised, however, that he was no match for the formidable James. He informed his King of the situation, and in consequence Louis of Savoy appealed to the Grandmaster of Rhodes, who sent Brother John Dolfin to Cairo, to assist the legitimist party in their arduous task. Dolfin's arrival turned the scales, no doubt by the weightiness of the bribes he distributed all round (3). Sultan Ināl summoned the contending parties, and announced to them that the Lady of Cyprus was to remain on the throne. He then bestowed the customary robes of honour on her envoys, and appointed the same Taghribardi to repair to Nicosia with them, to hand the Queen a diploma of confirmation and a robe of honour of appointment (4). By the end of the ceremony, which witnessed the crash of all his hopes, James could no longer contain his rage and deep disappointment; he gave full vent to his bitter feelings, and is said to have broken into tears. Sultan Ināl turned a deaf ear, and would not change his mind, especially as he had arrived at the decision after a long consultation with a number of emirs (5). But the "Bought Mamlūks", who had been well bribed by the Bastard's party and its Mamlūk agents, attacked the Sultan's Dawātdār (Private Secretary), and insulted him by calling him a Frank at heart and a viper. They turned to the Queen's party in their robes of honour and handled them roughly,

(1) *Ibid*, *op. cit.*, vol. VII, p. 537; Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II, p. 98, note 1.

(2) *Ibid*, *op. cit.*, vol. VII, p. 537.

(3) See letter of instructions from the Grandmaster to John Dolphin etc. (Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II, pp. 96-99).

(4) Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VII, p. 537.

(5) *Ibid. op. cit.*, vol. VII, pp. 543-544; also footnotes *m* and *n* on p. 543.

affair fared well; he was received in audience by the Sultan, who bestowed on him a robe of honour, and a handsome horse with brocade housing, as an earnest of approval. Then the Sultan formally recognised him as King of Cyprus, and solemnly promised to give him military support. And the ceremony was ended by the Sultan's bestowing robes of honour on both Salviati and Goneme (1). Ināl even ordered that ships and transports should be ready for the impending expedition, and despatched a Mamlūk courier, Taghribardi al-Ṭayyār by name, to Cyprus to communicate the Sultan's gracious will to the people of the Island, and to upbraid them for having passed over James in favour of his sister (2). James had nothing more to desire, and could only wait until the preparations were complete. He whiled away the time by parading his splendid horse in Cairo streets. Meanwhile the Anniversary of the Prophet (Mūlid) fell on 19 January 1460, and James was invited to the customary annual Court reception, much to the scandal of the populace, to whom it was rank sacrilege to see a Nūsrāni taking part in the festivities of Islām (3).

Meanwhile Louis of Savoy had not been idle. As soon as his coronation regattas were over, he sent a counter-embassy of Savoyards to the Sultan Ināl, with humble greetings and the annual tribute; but the envoys died in Cairo from plague, before they had waited on Ināl. Hearing of their sad fate, Louis immediately dispatched another delegation, headed by the veteran diplomat Pierre Podochatoro, who, as well as another handful of Cypriot notables of the party of the Bastard, arrived in Cairo in company with the Mamlūk

---

(1) Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VII, pp. 520-521: Ibn-Iyās *op. cit.*, vol. II, p. 63.

(2) *Ibid, op. cit.*, vol. VII, p. 521.

(3) Abū'l Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VII, p. 524. Abū'l-Maḥāsin was not at all pleased either, at that show of favour by Sultan Ināl toward James, but added that "it might have been that the Sultan only invited him to such a gathering to show him the glory and the might of Islam, and the weakness of Unbelief".

strong party, and "seized in spite of the Queen upon all the forces and revenues of the Kingdom". Queen Helen had to bend the knee, and "prudently dissembled acquiescence in an usurpation which she was not at that time able to oppose". She had nothing left but to ensure the throne for her daughter, whose Portuguese husband had now been dead for many years. Charlotte was therefore betrothed in 1458 to her cousin Louis, son of the Duke of Savoy and the Lady Anne of Lusignan. In the same year both the King and Queen of Cyprus passed away; Charlotte succeeded her father on the throne, and her husband came to Cyprus in the following year, and was proclamed King in October 1459 (1).

From the first negotiations of betrothal, the Bastard was opposed to the idea of a foreigner sharing his father's throne; and on the death of John II, he sent one of his supporters to Muḥammad II, promising to pay the same amount of tribute payable to the Egyptian Sultan, if only he collaborated with the latter in helping him to the throne (2). He then went to Egypt, and was soon joined by two of his supporters, Janossé Salviati and Goneme (3). He lost no time, but first applied to the Sultan's son, Aḥmād Ināl, and three of his principal ministers, whom he engaged in his interest by great gifts and lavish presents, assuring them, in addition, that he was prepared to double the amount of the annual tribute in the event of succeeding to the throne (4). The presents worked wonders on the recipients, who apparently before approaching the Sultan assured themselves of the active support of the "Bought Mamlūks" (the Djilbān), who where the scourge and terror of Ināl's reign. And, therefore, James's

---

(1) The sordid events of the reign of John II are recorded in sufficient detail by Vertot (*op. cit.*, vol. I, pp. 345–346). See also Cobham, Graziani's Chronicle, p. 11.

(2) Vertot, *op. cit.*, I, p. 346.

(3) Abu'l-Maḫāsin, *op. cit.*, vol. VII, p. 520: Ibn Iyās, *Badaï*, vol. II, p. 63: Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. II, p. 97, note 4.

(4) Vertot, *op. cit.*, vol. I, p. 346.

"making great remonstrances" on behalf of John and his Island. Indeed Ināl was so pleased with the news that Cyprus had celebrated "with bonfires and festivals and . . . decorations . . . and thanksgiving", his own elevation to the Mamlūk throne, that he remitted the arrears of tribute amounting to 16,500 dinārs. John II must have been greatly satisfied with the news that lightened his burdens so suddenly, but he did not live to enjoy its fruits, for he died two years later in 1458 (1).

Throughout that long but feeble reign, the real power behind the throne was Queen Helen, daughter of Theodore II, Despot of the Morea, a masterful woman who was for a time assisted in her policy by an unscrupulous upstart, her nurse's son. She had only one daughter, the princess Charlotte, heiress to the throne, who was first married to a scion of the House of Coimbra. But the King had other issue, the bastard James, himself the offspring of a Morate mother, who had been compelled as a boy to accept the archbishopric of Nicosia, but quarelled with the Queen towards the end of his father's reign. James was compelled to take refuge from the Queen's wrath in the house of Mark Cornaro, a wealthy Venetian sugar merchant, but finding himself unsafe anywhere in Cyprus fled to Rhodes. He wrote thence to the Pope, desiring him to issue a confirmation of his dignity as Archbishop and Primate of Nicosia. The Queen, who knew how formidable such an ecclesiastical weapon could be in James's hands, opposed his designs at Rome. James was so incensed at her opposition that he laid aside all thoughts of the archbishopric, and returned to Cyprus at the head of a troop of banditti. With the help of his supporters he formed a

(1) Letter of Sultan Ināl in reply to the congratulations which King John II of Lusignan had addressed to him, on his accession to the Mamlūk throne. (MAS LATRIE, *op. cit.*, Docs. vol. II, pp. 73-75). There is a reference in that letter to a visit by King John II to Cairo in 1453, during which he attended the coronation of Sultan Ināl. Mas Latrie (Docs. II, p. 74, note 7) gives qualified credence to the event; it does not, however, occur in any of the contemporary Egyptian chronicles.

wars against the Mamlūks, the reigning Karaman allowed his subjects to be employed as mercenaries in Cypriot service. On his accession in 1432, John II sent, with the consent of his Council of State, a mission to the Karaman to renew the existing alliance, and it returned with the answer that the latter desired the continuation of amity and peace as much as the new King (1). But in 1448 Ibrahim Karaman cast his eyes on Gorigos, and threatened to seize it unless the King of Cyprus consented to pay him an annual tribute of 15,000 dinārs. In order to show that he was in earnest, Ibrahim built a fortress at Stalamurri, near Gorigos, and armed his galleys as well as equipped his land forces in preparation for war. John conjured the Grandmaster of Rhodes to intervene, but neither mediation nor the threat of joining forces with Cyprus could save Gorigos from the Karaman, who stormed the castle with the apparently unofficial help of the forces of the Egyptian Governor of Tarsus. A treaty was concluded between the warring parties and Gorigos was lost (2). John was soon threatened from another quarter by Muhammad II, a more terrible foe, who had captured Constantinople in 1453, and was spreading terror throughout the Levant. In a letter accompanying the annual tribute and the customary personal present to the Sultan in 1456, he requested his Mamlūk suzerain to use his good offices with the terrible Turk "in order that the ravaging and the evils that the men of the said lord may do . . . . . shall not take place". Sultan Ināl was at that juncture on the best of terms with Muhammad II, and he wrote accordingly

(1) La Brocquière, *Travels* (Johnes' translation), pp. 180-189. La Brocquière, who met the delegates by chance, on being informed of their errand, asked if he could accompany them to the Court of the Karaman, "being curious to make acquaintance with this great prince, whom his nation reveres as we do our King". (*Ibid*, *op. cit.*, p. 182).

(2) There are five lengthy documents in Mas Latrie (*op. cit.*, Docs. II, pp. 48-55) dealing with the affair of Gorigos, the fifth of which is a letter from the Grand-Master of Rhodes to the Sultan Djaḳmaḳ of Egypt, dated November 1449, requesting the latter to march in aid of his vassal against Ibrahim Karaman, who had already made himself master of Gorigos.

carry me to Rhodes, and I laboured to depart and he to detain me. He desired me to stay at least eight days, and since I saw that it would please him I had to consent. During those days, while I refreshed myself, a ship was prepared to carry me, and I took leave of the King (and of a truth he gave me licence with bad grace), and he gave me his device, which I still have, and ten pieces of camlet, and fine linen, as well as a leopard, and such profusions of victuals for my journey to Rhodes that they sufficed for a year" (1).

Under the new conditions conceded by the Sultan, the King of Cyprus went on paying the annual tribute with general punctuality (2). He meekly kept the peace in spite of the wanton devastations which were committed on his territory, under pretext of requisitioning, by the Mamlūk troops that were bound for an invasion of Rhodes in 1443 (3). Nor did John II, in deference to his suzerain, move a finger, morally or materially, in aid of the indomitable Island of Rhodes, whose Grandmasters had always been solicitous for the welfare of the Lusignans House. His attitude was in strange contrast to that of Grandmaster Fluvian, when the Karaman threatened to annex the Cypriot castle of Gorigos in 1448. The Karaman had been indeed on good terms with the Lusignan since the beginning of the century. Thus, in 1415, when the restored Nāṣir-al-Dīn Karaman was shipwrecked near the Cypriot shores on his way home, he was refitted by King Janus, and sent to his country with costly presents (4). In the

(1) Pero Tafur, *op. cit.*, p. 103; for a full account of Tafur's embassy and sojourn in Cairo, see *ibid*, pp. 62–80; and for his reception in Nicosia; see *ibid*, pp. 103–104. There is also a good description of the person of King John II on pp. 104–105: "The King", says Tafur, "is a youth of sixteen or seventeen years of age, of great stature. His legs are so fat that they are almost the same size at the garter as at the thigh. He is a gracious man and, considering his age, of excellent understanding. He is very gay, and apt with his body, especially in horsemanship".

(2) Sakhāwi, *Tibr*, pp. 62, 76.

(3) Ibn Ḥadjar, *op. cit.*, fols. 361 B–364 A.

(4) *Ibid, op. cit.*, fol. 254 B.

receive the tribute. There were also the Sultan's vexatious cloth laws, which depreciated the gross value of Cypriot camlets in Cairo in terms of money, thus making the annual tribute more onerous than ever. John intended to request the Sultan to exempt Cypriot cloths from those injurious laws, and to allow Cypriot salt, which was the main source of revenue, to enter Syria free of Custom dues (1).

At that time Pero Tafur, a Castilian gentleman who had just made the pilgrimage to the Holy Land, came for the second time to Cyprus. He was anxious to crown his pilgrimage with a visit to the monastery of St. Catherine of Mount Sinai, but missed the caravan that passed by Jerusalem, and was strongly advised to repair to Cyprus and obtain a safe conduct to Cairo, from which place he would more easily make the journey (2). Tafur had no difficulty in obtaining a pass from the King, for John was about to send an embassy to the Sultan to request favourable conditions for the payment of tribute, and he found the Castilian pilgrim willing to serve him. In that capacity Tafur went to Cairo, and conducted successfully the King's business. The Sultan "was pleased to grant the requests of the King", and entrusted the able Castilian with a robe of honour for King John, made of silk-cloth "of olive green and red, worked with gold and lined with ermine". Tafur did not return immediately to Cyprus, but sent the Sultan's dispatch and robe of honour to the King, and shortly afterwards set out to visit Mount Sinai. He eventually went to Nicosia, where he was well received and handsomely treated by the grateful John. "The King sent for me", wrote Tafur, "and in the presence of the Cardinal and certain nobles, asked me to take of him what I pleased for the cost of my journey. I replied that I was much beholden to him, but that I had sufficient for my return [to my country], and I requested him to order that they should give me a safe conduct and a ship to

(1) PERO TAFUR, *op. cit.*, p. 76.

(2) *Ibid*, *op. cit.*, p. 62.

Janus was succeeded by his son John II, an effeminate and incapable prince, whose main business in life seemed to be the raising of the heavy annual tribute due to the Sultan. On the news of John's accession reaching Cairo, Barsbey sent to Cyprus an impossing congratulatory delegation, in two galleys. Their specific instructions were to ascertain whether the new king would acknowledge his allegiance, and to confer on him a robe of honour of appointment on behalf of the Sultan, his suzerain, if they were satisfied of his sincerity. They were also instructed to request him to pay the arrears of ransom, which his late father had not lived to pay, and to remind him of the latter's undertaking as to the yearly tribute. The envoys were well received by the King, who, standing in the audience chamber, protested his allegiance and complied with the most part of Barsbey's demands. He did not forget to add a handsome present to the person of the Sultan, and to grease the palms of the delegates with various gifts. Barsbey was highly pleased with the success of the mission, for it brought him the money, and put an end to the rumour, which had spread in Cairo, that the new King of Cyprus had been planning to disown allegiance and discontinue the annual tribute (1).

Until 1436 John II continued to pay the tribute regularly, without demur (2). He was really galled, however, by the expenses he had to bear for the lodgment of, and the personal gifts to, the Mamlūk envoys, coming each year to Cyprus to

(1) Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*, VI, pp. 679–682 : Maḳrīzī, *op. cit.*, IV, fols. 158 A, B, 160 A, B. Ibn Ḥadjar (*op. cit.*, fol. 302 B) adds that the Council of Cyprus, or the King himself, it is not clear which, requested the delegates to convey to the Sultan the desirability of having a resident Mamlūk emir to represent the Sultan in Cyprus, and that Barsbey "sent to them an emir with forty Mamlūks". Because of his high office and his general veracity, Ibn Ḥadjar's information cannot be lightly dismissed as untrue, but he seems to have been thinking here of the annual delegation which was actually sent to Cyprus to collect the tribute. (See below).

(2) Maḳrīzī, *op. cit.*, IV, fols. 167 A, 179 A.

made by the Republic of Venice on the extinction of the Lusignan rule in Cyprus in 1489. So long as the tribute was paid, the Island was generally left alone. Complications resulting from retarded payments or accumulated arrears gave the Sultans reason for complaint, and on one occasion Mamlūk military aid was sent to Cyprus to settle a disputed succession in 1460 ; but the troops were treacherously got rid of as soon as their services were needed no more.

Janus honoured his plighted troth in letter and spirit to the best of his ability. He generally forewarned the Sultan of impending Catalan attacks on the Egyptian and Syrian shores (1). Within a few months of his return to Cyprus, he sent a complimentary gift to Barsbey, consisting of seven Cypriots, two of whom embraced Islam, and the remaining five asked to join the army (2). A considerable portion of the ransom, amounting to 50,000 dinars, arrived shortly afterwards, and the Sultan caused it to be smelted and recoined in his name under his personal supervision at the Citadel, in consonance with the recently promulgated money law (3). In December 1427 the first tribute arrived, in the form of 1,800 piece-cloths of camlet, of various colours and patterns ; in the following July another portion of the ransom arrived ; and in October of the same year a portion of the second tribute came in kind, in similar stuffs, which were sold at a loss owing to the Sultan's injurious cloth laws (4). In absence of any information to the contrary, the annual tribute was paid regularly by Janus till his death in June 1432, by which year he had also paid 75,000 dinars of the deferred part of the ransom (5).

---

(1) Ibn Ḥadjar, *op. cit.*, fol. 286 A.

(2) 'Aini, *op, cit.*, fol. 182 B. This should not be surprising in the light of the fact that some Cypriots are noticed in Abū'l-Maḥāsin (*op. cit*. VII, p. 796) as having embraced Islam and risen to high office.

(3) Makrīzī, *op. cit.* IV. fol. 117 B ; Abū'l-Maḥāsin, *op. cit.*, vol. VI, p. 626 ; Ibn Ḥadjar, *op. cit.*, fol. 284 A.

(4) 'Aini, *op. cit.*, fol. 182 B ; Makrīzī, *op. cit.*, IV, fols. 121 A, 123 B.

(5) Ibn Ḥadjar, *op. cit.*, I, fol. 279 B. According to Abū'l-Maḥāsin (*op. cit.*, VI, p. 681), Janus left 24,000 as arrears of the ransom which would make a difference of 1,000 D.

the streets in his honour, and the curious crowds gave the town an air of rejoicing [1]. Janus stayed in Alexandria for a few days, during which he managed to borrow from the resident European merchants the sum of 70,000 dinars, which had been stipulated for largesse to the Sultan's Court. Then he sailed to Cyprus with the Rhodian ambassadors, who had come to Egypt especially to make a treaty with the formidable Sultan who had dared to lay hands on Cyprus, and might be incited to extend his ambitions towards Rhodes [2].

King Janus arrived at Paphos in March 1427, and the news of his arrival, which quickly reached Nicosia, was celebrated at the Capital by the execution of the impostor Alexio, who had been crushed and seized in the beginning of the restoration campaign. On reaching Kerynia, Janus was greeted by his son and his brother, with whom he entered Nicosia amid great rejoicings, and attended a thanksgiving service at the Church of Santa Veneranda [3]. One of his first acts was to repay Mosen Saurez for his magnificent services, by appointing him admiral of the fleet, and giving him the hand of one of his bastard daughters in marriage. Nor did he forget the Sultan's chief interpreter, the converted Jew of Seville, who had helped him in prison; he rewarded him by arranging to send him a yearly present of 200 ducats, which was continued for many years to come [4].

Cyprus continued to be tributary to Egypt to the end of the Mamlūk dynasty in 1517, which meant that the payments were

---

[1] Makrīzī, *op. cit.*, IV, fol. 112 B. The outfit in which Janus was clad consisted of a robe of honour, a pair of red or yellow shoes, and a turban with a dangling end, which must have transformed him into a fair Cairene. (Ibn Ḥadjar, *op. cit.*, fol. 279 B).

[2] Ibn Ḥadjar, *op cit.*, fol. 279 B. It appears that the Venetian merchants of Alexandria were the best subscribers to this particular loan of money. (See Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Age*, t II, p. 419),

[3] Strambaldi, pp. 543-544.

[4] Pero Tafur, *op, cit.*, p 67; Makhairas, *op. cit,*, I, pp. 677-679.

hand rather than submit to the Mahometans" ([1]). But, as the idea of peace was predominant among the notables of Cyprus, who had been already considering how to secure the King's liberty, the Grandmaster readily subscribed the aforementioned sum, with which his envoy, Friar Anzola of Saint Dominic, arrived in Cyprus towards the end of December 1426 ([2]).

Having collected the sum of 300,000 ducats, Saurez, together with a goodly number of the Cypriot Council of State, as well as the good friar of Rhodes, set out to Cairo ([3]). The sultan received the gold and released the King, after fifteen months of honourable custody ([4]). He then received his new "viceroy" in audience, and symbolically bestowed on him a robe of honour, and presented him with a princely horse, richly caparisoned, on which Janus rode in state to an especially assigned house, where his official escort, the Governor of Cairo, subsequently entertained him at many banquets ([5]). With the Governor of Cairo in attendance, Janus rode through the city in flowing oriental robes, visiting the bazaars, and the churches, and the monasteries ([6]). He then took final leave of the Sultan, who bestowed on him a robe of honour for departure, and few days later he left Cairo for Alexandria, where the Mamlūk troops, numbering 2,500 soldiers, lined

([1]) Vertot, *History of the Knights*, vol. I, 325.

([2]) *Ibid*, *op. cit.*, vol. I, p. 325; Strambaldi, p. 542. Procuration of the Grand Master Fluvian, dated 7 December 1426, at Rhodes. (Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. vol. I, p. 518).

([3]) Strambaldi, p. 542; Pero Tafur, *op. cit.*, p. 66; Makhairas, *op. cit.*, I, pp. 675–677.

([4]) Abū'l-Mahāsin, *op. cit.*. vol. VI, p. 620. ʿAini (*op. cit.*, fol. 174 A) puts the date of releasing King Janus at January 24, 1427; but the rest of the Arabic chroniclers support the former authority in giving February 24, 1427.

([5]) Abū'l-Mahāsin (*op. cit.*, vol. VI, p. 620), who attended one of these functions, wrote thus in description of Janus: "I was present at one of his gatherings, and I could perceive that he was a person of discernment and intelligence, but I surmised that he did not know the Arabic language".

([6]) *Ibid.*, *op. cit.*, vol. VI, p. 620; ʿAini, *op. cit.*, fol. 174 A.

from their own ranks. A certain Alexio, who had undeservedly risen to the post of "supervisor of the office of the King's chamber", but was a serf and a peasant by origin, declared himself King at Nicosia. This was done with consent of the rebellious villages, and Alexio's army spread terror and violence into the land. The Bishop of Nicosia, the brother of King Janus, rose to the occasion, and improvised at Kerynia an army which he launched with success against the Capital (1). Mosen Saurez arrived in Cyprus amidst this confusion, and immediately repaired to the Bishop, whom he met in Nicosia. It was decided "to send certain knights to the kings and princes of Christendom, to seek their aid in ransoming the king"; and it fell to the lot of Mosen to go to Rome to approach the Pope, while one Jacobo Guiri was commissioned for Castile (2).

The response of the Powers to the plea for aid cannot be specifically ascertained; but, according to Tafur, each envoy returned from his mission "bringing back what he could" (3). The Republic of Florence is known to have given a pious answer, and its Council of Liberty informed the Florentine ambassador in Venice that the sorry news from Cyprus had given the worthy members of the Council "very special displeasure. May God be merciful and loving, and may He aid and grant His Grace in such manner" that King Janus might escape out of the hands of those infidels. But that was all (4). Rhodes on the other hand supplied Cyprus with 15,000 ducats, which were especially borrowed from Venice in the name of the Order. At first, however, Grandmaster Fluvian was of opinion that Cypriot nobles should renew the war, and prepare themselves "to die sword in

---

(1) *Ibid.*, p. 542.

(2) STRAMBALDI, p. 542; PERO TAFUR, *op. cit.*, p. 66; MAKHAIRAS, *op. cit.*, II, p. 231. § 704, n. 3.

(3) PERO TAFUR, *op. cit.*, p. 66.

(4) Letter from the Council of Liberty of Florence to their ambassador in Venice, respecting the events in Cyprus and the payment of the ransom of King Janus. (MAS LATRIE, *op. cit.*, Docs. I, p. 517).

annual tribute of 20,000 dinars, as well as to release all Mamlūk prisoners in Cyprus (1). He signed a treaty accordingly (2); and the Sultan on his part undertook to defend his "viceroy in Cyprus" against the Venetians and the Catalans (3).

It was apparently agreed first among the King's guarantors that someone should proceed forthwith to Cyprus to collect the ransom, and curiously enough the Sultan consented that Mosen Saurez, a prisoner of war, should do so. Barsbey "set him free on his word that he would go and return with the ransom, or at least come back himself". Mosen Saurez promised accordingly, and with a safe conduct from the Sultan, he set out to Cyprus dressed like a Syrian(4).

Cyprus badly needed the presence of its prisoner King, and was anxious for news of his speedy return. Since the departure of the plundering Mamlūks, the whole island had been plunged into disorder and rebellion. In Nicosia itself, as soon as the Mamlūks were gone, "the very poor rabble rose and pillaged the houses of the gentry and slew many people" (5). At Paphos, Sforza, the Italian condottiere, proclaimed his supremacy over the town. The peasants of the countryside of Limassol, Lefka, Peristerona, Morphon, Lefkomati, and sundry village, took the law into their own hands, and set up captains and governors

---

(1) IBN ḤADJAR, *op. cit.*, fol. 279 B ; ABŪL'-MAḤĀSIN, *op. cit.*, vol. VI, p. 617. The former authority added that the tribute was to be sent in 2,000 coloured camlets, equivalent to 20,000 D. Graziani (COBHAM, *op. cit.*, p. 11) stated that the tribute was 8,000 crowns.

(2) There is a text of a model treaty (KHALIDI, *op. cit.*, fols. 304 A-B) which was used for alliance between the Sultan and the powers of Christendom ; but it is not certain that Janus appended his signature to an agreement based on this.

(3) ABŪ'L-MAḤĀSIN, *op. cit.*, vol. VI, p. 617. It is significant that Makrīzī (*op. cit.*, IV, fol. 159 B) should style Barsbey in 1433 "Sultan of Egypt, Syria, the Ḥidjāz and Cyprus". His example was followed by Khalil B. Shahin. See, however, the form of addressing the Kings of Cyprus after the Egyptian conquest, in AL-KHALIDI, *op. cit.*, fol. 288 A.

(4) PERO TAFUR, *op. cit.*, p. 66.

(5) STRAMBALDI, p. 541 ; MAKHAIRAS, *op. cit.*, I, pp. 673-675.

the prisoner King on the subject of ransom. Janus replied: "I have nothing but my life, which is entirely in your hands, and you may deal with it as you deem fit. Am I not a prisoner who does not possess a single dirhem? How could money reach me that I might give?" He was therefore taken to the presence of the Sultan, who was seated in the open court of the Citadel, where the prisoners were huddled for sale; but Janus was not awed, and on being threatened with death he showed no fear (1). In consequence the European consuls present, who seemed to have been especially summoned, interceded and categorically undertook to satisfy the demands of the Sultan. Thereupon, Barsbey ordered that two outfits of his own wardrobe be sent to Janus, and that ample food and provisions be daily sent. He allowed some of his Cypriot servants to wait upon him, and gave him full freedom to receive any Franks he wished to see (2). At that juncture the Sultan, having been informed of the social standing of Mosen Saurez, gave orders that the latter "should be honoured equally with the King" (3). Negotiations took place meanwhile, in which Barsbey first insisted on receiving the enormous sum of 500,000 dinars, or the King's head; but eventually consented, with the consuls' guarantee, to accept 100,000 dinars down, and a similar sum on the King's return home (4). Janus also agreed to pay 70,000 dinars to be distributed among the members of the Sultan's Court, and to send an

(1) Abū'l-Mahāsin, *op. cit.*, VI, pp. 616-617; Pero Tafur. *op. cit.*, pp. 67-72.

(2) *Ibid. op. cit.*, VI, p. 617.

(3) Pero Tafur, *op. cit*, p. 66.

(4) Abū'l-Mahāsin, *op. cit.*, VI, p. 617. According to Ibn Ḥadjar (*op. cit.*, fol. 279 B), and Khalil B. Shahin (*op. cit.*, p. 144), Barsbey relented towards Janus, and accepted the low ransom, when he heard three lines of verse, written by the King in his own language, and translated into Turkish for the ears of the Sultan. The three lines, to which is added a fourth in Khalil B. Shahin, are however cited in Arabic. Ibn Ḥadjar added that one of Janus's entourage dictated to him the said lines. See Mas Latrie, *op. cit.*, Docs. I, p. 542, note 6; Makhairas. *op. cit.*, II, p. 221, n. 1.

THE MAMLŪK CONQUEST OF CYPRUS IN THE FIFTEENTH CENTURY

BY

M. MUSTAFA ZIADA

PART II

In the first issue of this *Bulletin* (vol. I, part I, pp. 99-110), I traced the origins of the Mamlūk war on Cyprus, in the opening years of the reign of Sultan Barsbey (1422-1438). I followed up the story of the successful campaign to the day (13 August 1426) of the return of the victorious Mamlūk army to Cairo, with King of Cyprus, Janus Lusignan, and a considerable number of Cypriots, in its train, as prisoners of war. Janus was duly brought before the presence of the Sultan, who sat at the Citadel to receive the victors and their booty. It was a day of rejoicings and good cheer eveywhere in the capital of Egypt.



On the morrow, 14 August, Barsbey summoned the leading merchants to buy the prisoners and the booty, the proceeds of which went to the treasury of the greedy Sultan, who, as on the occasion of the second expedition, meant to distribute the booty according to the Law of God, but deemed it better pay the soldiers in small sums of money (1). He then authorised his chief interpreter, a converted Jew born in Seville, to approach

(1) Abū'l Maḥāsin, *op. cit.*, VI, p. 616; Ibn Ḥadjar, *op. cit.*, fol. 280 A.

mystical qualities of things rather than to their objective qualities.

Moreover, contrary to the usual opinion, Lévy-Bruhl's writings show clearly how primitive mystical thought is organized into a coherent system with a logic of its own. He recognises the existential value of mystical thought. No primitive society is able to maintain its equilibrium without the mystical beliefs which link together its activities by ideological bonds. Thus, for example, the belief that witchcraft is the cause of death has existential value in a society in which the kinship group is also a blood-revenge group.

Beyond this he does not, and indeed cannot go, for the method of comparative analysis that he employed imposes effective limits to deeper research. By comparing savage thought with civilised thought Lévy-Bruhl was able to disclose certain general correlations between the degree of technological development and the development of scientific thought. But at this point he was unable to make any further progress as is shown clearly in his later writings which carry his researches into the nature of thought no further than his earliest writings.

A programme of research which will lead us to a more comprehensive and exact knowledge of mystical thought, indeed of all types of thought, must await a later communication.

on anthropological theory but also in directing the attention of fieldworkers to a new set of problems to have been most fruitful. For when in disagreement with his opinions we must acknowledge that they are not the usual facile explanations of social anthropologists which obstruct all thought by their futility and finality and turn out to be no more than a restatement in other terms of the problem to be solved. Lévy-Bruhl does not, in fact, attempt to explain mystical thought. He is content to show its characters of generality and compulsion or, in other words, to demonstrate that individuals act and speak in ways that are socially determined. In stressing the social character of patterns of thought he has performed a great service to social anthropology and in our efforts to understand magic we have to start by recognising the social character of its thought. This is obvious as soon as it is stated but it has first to be stated and then it becomes obvious.

Besides emphasizing the social character of thought Lévy-Bruhl has tried to classify types of thought and to show that their interrelations with one another and with behaviour can be studied. It is true that his two categories of scientific and mystical are defined in the rough and without precise analysis and that he takes no account of thought which lies outside both categories. The immense scope of his work and the voluminous data which he handled made this inevitable and it is left for other students to enquire with more detailed analysis into the gradations and blendings of thought-types and their variations as functions of different situations, if indeed it is found desirable upon closer scrutiny to maintain his classification.

Perhaps Lévy-Bruhl's most important contribution to sociology is to have shown that ignorance, like knowledge, is often socially determined and that primitive thought is unscientific because it is mystical and not mystical because of an inherent incapacity to reason logically. He demonstrates that the images which are evoked to combine with elementary sensations to complete perception are evoked by selective interests which in their turn are directed by collective representations towards the

must contain an explanation of its failure to do so. No doubt in purely transcendental thought contradictions do not matter, as theology amply illustrates, but thought which directs experience must not contradict it. A pattern of thought which decrees that a man may put his hand in the fire with immunity has little chance of persisting. Magical thought which claims that a man who eats certain medicines will never die or that agriculture and hunting can be carried on by magical procedure alone will not prove acceptable to individual minds in any society. Even mystical thought is conditioned by experience and this is the reason for many secondary elaborations of doctrine which account for discrepancies, failures, contradictions, and so on, for mystical thought must, like scientific thought, be intellectually consistent, even if it is not logically consistent. The scientific and mystical notions that are so often found side by side in a pattern of thought must be harmonised either by situational selection or by some explanatory link. Tylor's brilliant analysis of the factors which keep mystical thought in touch with reality or which explain its failure to do so is therefore needed to complete Lévy-Bruhl's description of collective representations.

To sum up: My exposition of Lévy-Bruhl's theories has been a task of great difficulty. His writings are extensive and his thought often tortuous. So vague are many of the terms he uses and so inconstant is the meaning he attaches to them that I have sometimes had to select between several possible interpretations. It may even be charged against me that I have given a sense to his words which others might fail to derive from them. I would answer that a book gains its value not only from the ideas which an author puts into it but also from the ideas to which it gives rise in the mind of the reader. In order to grasp Lévy-Bruhl's views I have had to reformulate them in my own language.

Contrary to the judgement of most English anthropologists I find Lévy-Bruhl's writings a great stimulus to formulation of new problems and I consider the influence he has had not only

really produces the results it is supposed to produce. This was the problem that confronted Tylor and Frazer and in their attempts to solve it they did not sufficiently appreciate the difference between ratiocination and scientific reasoning, between intellectual operations and logic. Men may reason brilliantly in defence of the most absurd theses ; their arguments may display great intellectual ability and yet be illogical. To prove this we need not go further than the writings of our metaphysicians. The intellectual operations of the mind are subordinated to affective interests and are above all subservient to collective representations. We know what happens to people whose intellectual operations lead them to conclusions which contradict social doctrines. Lévy-Bruhl therefore saw no need to ask why savages do not observe how baseless are their beliefs and why they do not pay attention to the contradictions they embody, for in his opinion savages are inextricably enmeshed in a network mystical participations and completely dominated by collective representations. There is no room for doubt or scepticism. There is not even need to avoid contradictions.

But a representation is not acceptable to the mind merely because it is collective. It must also accord with individual experience (1) and if it does not do so then the representation

---

(1) Lévy-Bruhl, it is only fair to say, realises that mystical thought is bound to coincide, at any rate to some extent, with experience for pragmatic reasons. Thus he writes "Toutefois, même pour cette mentalité (primitive mentality), les représentations relatives aux morts, et les pratiques qui s'y rattachent, se distinguent par un caractère prélogique plus marqué. Si mystiques que soient les autres représentations collectives, relatives aux données des sens, si mystiques que soient aussi les pratiques qui s'y rapportent (chasse, pêche, guerre, maladie, divination, etc.), encore faut-il, pour que la fin désirée soit atteinte, pour que l'ennemi soit vaincu, le gibier pris..., que les représentations coïncident en quelques points essentiels avec la réalité objective, et que les pratiques soient, à un certain moment, effectivement adaptées aux fins poursuivies. Par là se trouve garanti un minimum d'ordre, d'objectivité, et de cohérence dans ces représentations". *F. M*, pp. 354-355 (*E. T.*, p. 303).

Frazer, have, from the point of view of Lévy-Bruhl's investigation, the same mystical character, there is no need to maintain this particular distinction, nor, indeed, any distinction, between them. The sharp division which Frazer has insisted on in *The Golden Bough* must appear quite arbitrary, and even futile, to Lévy-Bruhl.

But it is in their analyses of the ideology of magic that the English and French Schools are at greatest variance. To Tylor and Frazer the savage believes in magic because he reasons incorrectly from his perception of similarities and contiguities. To Lévy-Bruhl the savage reasons incorrectly because he believes in magic. Now there can be no doubt that if we study the manner in which any individual acquires a magical belief in a savage society we shall have to admit the accuracy of Lévy-Bruhl's contention. An individual does not note similarities between objects and then come to the conclusion that in consequence of these similarities the objects are mystically connected. He simply learns the pattern of thought in which this mystical connection is socially established. Nevertheless, Lévy-Bruhl has not paid sufficient regard to the fact that collective representations have an intellectual structure and indeed must have for mnemonic reasons. Unless there is a mutual dependence between ideas we cannot speak of thought at all. Thought requires, in order to be thought, notions of similarity and contiguity. For when we speak of thought we mean coherent thought and without these notions magic would be chaotic and could not possibly persist. Tylor and Frazer have shown us the intellectual character of magic. Lévy-Bruhl has shown us its social character.

Looking at magic from this point of view of its ideational or intellectual structure, Tylor and Frazer felt that they were called upon to account for savages not observing that magical rites do not achieve the end they aim at achieving. Since savages reason, observe similarities and contiguities, and make inferences, even if incorrect ones, from their observations how is it they do not apply these intellectual powers to discovering whether magic

imposed by psychological and biological requirements. At the core of mystical thought we find recognition of natural causation and other scientific observations which lie, as it were, dormant, known yet socially inhibited because they are irrelevant to the particular situation which evokes the pattern of thought or because they contradict it. If this were not the case it would be difficult to understand how scientific thought could ever have emerged. Since it is the case, it is easy to understand now social change involving reorientation of interests has directed attention to elements in a chain of causation or to the objective properties of things which had hitherto been known but socially unemphasised.

We may now consider shortly the theories of Lévy-Bruhl and of Tylor and Frazer in relation to each other. If the theories of Frazer and Tylor about magic have concentrated too exclusively on some qualities of magical ritual but have neglected other qualities of equal, if not greater importance, this distortion should be evident when we compare them with the writings of Lévy-Bruhl whose focus of interest was quite different.

Tylor, Frazer, and Lévy-Bruhl, are in agreement that magical practises are typical of primitive societies and tend to disappear and to be regarded as superstitions in societies of higher cultural development. This is most strikingly seen if we compare, as Lévy-Bruhl has done, the thought of savage cultures with ideas current among educated Europeans of the 20th Century.

Lévy-Bruhl is totally uninterested in distinctions drawn by scholars between magic and religion and therefore his theories do not bear upon the lengthy arguments devoted by Frazer and so many other writers to devising ritual categories [1]. Lévy-Bruhl seeks to understand the characteristics of mystical thought and to define these qualities and to compare them with the qualities of scientific thought. Since magic and religion, as separated by

---

[1] See what he has to say on this point: *F. M.*, pp. 341-345 (*E. T.*, pp. 293-296).

mistake to suppose that because a savage attributes some happening to a mystical cause that he does not also observe the natural cause even if no particular attention is paid to it in formalised belief and traditional behaviour. Thus I have ample evidence from my own research in Central Africa that while death is attributed to witchcraft people are not oblivious to the natural cause of death whether it be the spear of an enemy, the claws or horns of a beast, or disease. They fully recognise these causes but they are socially irrelevant. Their irrelevancy arises from the social action which follows death, namely vengeance. It is evident that of the natural and mystical causes of death the mystical cause is usually the only one which allows any intervention (except when a man is murdered by a fellow-tribesman) and when it is a social rule that death must be avenged it is clearly the only cause towards which social action can be directed. The other cause whilst perfectly well known to the people is socially irrelevant and, therefore, excluded as far as the persons directly involved (the kin) are concerned though it may be more readily admitted by others. The same mixture of sound knowledge with mystical notions is found in primitive ideas of causation in procreation, in disease, etc. As I intend to deal with this subject in a forthcoming publication, I will not discuss it further here (1). I may add, however, that the selective interest which directs attention to one cause rather than to another, to the mystical cause than to the natural one, may be derived from an individual and psychological situation, e.g. sometimes a savage attributes his misfortune to witchcraft while his neighbours attribute it to incompetence or to some other cause.

Patterns of thought of a mystical kind are never exclusively mystical. They are never fantastic for they are bound by limits

---

(1) I may, however, refer to papers in which I have given special attention to these problems : "Witchcraft (mangu) among the Azande", *Sudan Notes and Records*, 1929 ; "Heredity and Gestation as the Azande see them", *Sociologus*, 1932 ; "Zande Therapeutics" in *Essays presented to C. G. Seligman* to appear this year.

Or again it can be shown that mystical notions about nature are part of culture and, therefore, have to be acquired by every individual. They are learnt slowly throughout the years. Hence there are periods in the life history of every individual when mystic notions cannot be evoked in perceptions to complete elementary sensations because the mystic notions are unknown to the person who experiences the sensations. Also many objects have a mystical value for some members of a society but not for others. A plant has mystical value for the person who knows its ritual uses but not for those who ignorant of them. An animal has a totemic relationship with members of a single clan while members of other clans eat it with relish.

From many points of view, therefore, it would be easy to demonstrate that the interests which savages have in objects are not always of a mystical type; that often they are entirely utilitarian and empirical; and that the same objects may at different times or in different situations evoke different ideas. Savage thought has not the fixed inevitable construction that Lévy-Bruhl gives it.

The very contradictions which according to Lévy-Bruhl characterise prelogical thought and distinguish it from our thought, are to be accounted for by the fact that a single elementary sensation may evoke in different situations different images in perception. An object may be perceived in different ways according to different affective interests, interests which in their turn are evoked by different situations. Hence it comes about that a savage can be both himself and a bird, that a shadow can be both a shadow and a soul, that a plant can be both a plant and a magical substance, and so on. As suggested above, the contradiction only becomes glaring when European observers try to piece together ideas evoked in different situations into a consistent ideological structure.

When a particular situation evokes one set of ideas other ideas are inhibited, especially if they contradict those evoked, at any rate as far as speech and action are concerned. But it is a

associated with mystical thought do not also figure in other contexts in which they have no mystical values. So Lévy-Bruhl considered, and, as I believe, incorrectly considered, that the sensations produced by an object and the mystical doctrines associated with it were interdependent to such an extent that the object would not be perceived by savages if it were not evoked by mystical interests and that the elementary sensations produced in consciousness by its objective properties are inevitably and always blended with collective representations of a mystical kind.

We have already noticed that this error is likewise to be found in Frazer's writings on magic where he suggests that the mystical relationship between objects which are similar or have once been in contact with one another is invariable. He does not see that they are associated only in particular situations. My observations on this point may, therefore, be compared with those I made on the gold-jaundice association of Greek peasants in the last number of our bulletin. But in Lévy-Bruhl's writings the error goes much deeper and obscures his lengthy discussion of mystical participations. He will not admit that when the elementary sensations produced by the sight of an object reach consciousness any other images can be evoked to combine with them in perception than those of its mystical qualities even if these qualities are irrelevant to a particular situation. It would appear from his thesis that if the object is to be perceived at all these images cannot be excluded.

That different ideas are evoked by objects in different situations can be shown in other ways. It can be shown that many of the most sacred objects of primitive cult only become sacred when man deliberately endows them with mystic powers which they did not possess before. Thus the fetish and idol are repositaries of mystical force because man after having made them infuses this force into them by ritual. As we have already seen magic is always man-made. It is the rite itself which gives virtue to *materia medica* and often only for the duration of the rite.

I think that Lévy-Bruhl made a serious error in failing to understand this point. His error is understandable because he was not really comparing what savages think with what Europeans think but the systematized ideology of savage cultures with the content of individual minds in Europe. His authorities had collected all the information they could get about the mystical beliefs held by a community of savages about some phenomenon and pieced them together into a coordinated ideological structure. These beliefs, like the myths which Europeans also record, may have been collected over a long period of time and from dozens of informants. The resulting pattern of belief may be a fiction since it may never be actually present in a man's consciousness at any time and may not even be known to him in its entirety. This fact would have emerged if records of everything a savage does and says throughout a single day were recorded for then we would be able to compare our own thoughts more adequately with the real thoughts of savages instead of with an abstraction pieced together from persistent enquiries conducted in an atmosphere quite unlike that of the savage's ordinary milieu and in which it is the European who evokes the beliefs by his questions rather than the objects with which they are associated. It would also have emerged had Lévy-Bruhl attempted to contrast the formalised beliefs of Europe with those of savages, had he, for instance, attempted to contrast the formal doctrine of Christianity with the formal doctrines of savage religions. What he has done, in fact, is to take the formalised doctrines of savage religions as though they were identical with the actual mental experience of individuals. It is easy to see that it would never do to regard as identical the thoughts of a Christian with Christian thought. Moreover, primitive thought as pieced together in this manner by European observers is full of contradictions which do not arise in real life because the bits of belief are evoked in different situations.

Moreover, these same observers upon whom Lévy-Bruhl relied often neglected to inform their readers whether objects

It may be said that in societies where we find such amorphous and ubiquitous notions as those of the witchcraft—sorcery type or those of the *mana-wakanda* type almost any object may on occasions be associated with mystical thought. It is, therefore, necessary to investigate the situations in social life which evoke patterns of mystical thought towards objects which at other times evoke no such ideas.

It is probable that when a savage pays attention to objects which have for him an exclusively mystical value, a pattern of mystical thought is easily evoked since his sole interest in these objects is in their mystical powers. There are many plants in the bush which have no utilitarian value but which, insofar as they are used by man, are used for ritual purposes alone. Such also are the objects which are fashioned to be used as ritual implements and have no other functions, the bull-roarer, the decorated jaw-bone of a dead king, oracular rubbing-boards, and so forth.

But even when objects are essentially ritual objects I have observed that savage attention is directed towards them on occasions by interests quite other than interest in their sacredness. I suppose that all field-workers have been struck by the casual manner in which savages frequently speak of and even handle sacred objects. I have often noticed Azande lean their spears up against, or hang baskets on, the shrines they build for the spirits of their ancestors in the centre of their homesteads, and as far as it is possible to judge from their behaviour, they have no other interest in the shrine than as a convenient post or peg. At religious ceremonies their attitude is very different. Among the Ingassana of the Tabi hills God is the sun and on occasions they pray to it but, as far as I could judge, in ordinary situations they looked upon the sun very much as I did, as a convenient means of telling the time, as the cause of intense heat at midday, and so on. If one were not present at some religious ceremony on a special occasion, one would remain ignorant that the sun is God. Mystical thought is a function of particular situations.

participation under the title of Sympathetic Magic in which things are held to influence one another in a ritual situation in virtue of their similarity or contiguity.

These participations form a network in which the savage lives. The sum total of his participations are his social personality. There is a mystical participation between a man and the land on which he dwells, between a tribe and its chief, between a man and his totem, between a man and his kin, and so on.

Lévy-Bruhl's exposition of mystical participation is abundantly defined by the examples which he cites in his books and does not stand in need of explanatory comment. What I have said in the preceding section of this essay in criticism of his conception of 'mystical' applies equally to his conception of 'participation'.

This paper attempts to be explanatory rather than critical and any adequate criticism of Lévy-Bruhl's conception of primitive thought would involve a detailed analysis based on my own and other ethnological researches too lengthy for the present communication. In this essay I will do little more than enumerate headings under which criticism can be arranged.

It is not in fact true that the whole of nature and social life is permeated with mystical beliefs. In the greater part of his social contacts and in his exploitation of nature the savage acts and speaks in an empirical manner without attributing to persons and things supernatural powers. An impression is erroneously gained that everything in which savages are interested has always a mystical value for them by presenting a composite and hypothetical primitive culture, as Lévy-Bruhl has done, consisting of a selection of customs from many different cultures. Since it is possible to find among some tribe a belief which attributes mystical significance to almost every phenomenon one may, by selecting examples from a great number of tribes, show that in primitive mentality every phenomenon is regarded as a repository of mystical power.

the values given to phenomena by society and these values are expressed in patterns of thought and behaviour (collective representations).

(2) Since patterns of thought and behaviour differ widely between savages and educated Europeans their selective interests also differ widely and, therefore, the degree of attention they pay to phenomena and the reasons for their attention are also different.

(*e*) When Lévy-Bruhl speaks of mystical participations he means that things are often connected in savage thought so that what affects one is believed also to affect the others, not objectively but by a mystical action. (The savage, however, does not distinguish between objective action and mystical action). Savages, indeed, are often more concerned about these mystical relations between things than about their objective relations. This mystical dependence of one thing on another, usually a reciprocal dependence between man and something in nature, is best explained by examples. Several good illustrations of mystical participation have already been quoted in this paper. Thus the Bakwiri might be said to participate in their shadows so that what affects their shadows likewise affects them. Hence were a man to lose his shadow it would be a calamity, We have seen also that savages often participate in their names so that if you can discover a man's name you will have not only it but its owner also in your power. Among many savage peoples it is necessary for the parents of an unborn child to observe a whole series of taboos because it is thought that what happens to the father and mother during this period will affect also their child. This participation between child and parents may continue after birth as among the Bororos of Brazil where if the child is ill the father drinks the medicine (1). In our analysis of Frazer's theory of magic we were examining a typical form of mystical

(1) K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, pp. 289-294. Quoted in *F. M.*, p. 300 (*E. T.*, p. 259).

hand we may say that savages pay attention to phenomena on account of the mystical properties with which their society has endowed them, and that often their interest in phenomena is mainly, even exclusively, due to these mystic properties. It is a mistake to say that savages perceive a plant mystically or that their perception of it is mystical, but we may say that a savage's perception of, in the sense of noticing, or paying attention to, or being interested in, a plant is due to its mystical properties.

In emphasizing that attention is largely determined by collective representations and that it is they which control selective interests, Lévy-Bruhl hass stressed a sociological fact of the greatest importance. It is evident that the Bakwiri, mentioned by Miss Kingsley, pay attention to their shadows because in their society shadows have a mystical significance. Educated Europeans, on the other hand, do not notice their shadows unless influenced to do so by desire to discover the points of the compass or by some aesthetic interest. It is not so much that perception of a shadow causes the belief to enter into consciousness but it is rather the belief which causes the savage to pay attention to his shadow. It is the belief which translates purely psychological sensations into conscious images. A shadow is seen by us in the sense that we receive a visual sensation of it but we may not consciously perceive it since we are not interested in shadows. In the same way when a savage sees a beast or a bird or a tree he pays attention to them because they are totems or spirits or possess magical potency. We may also pay attention to them but, if we do so, it is for a different reason. Our interests in phenomena are not the same as savage interests in them because our collective representations differ widely from theirs.

A restatement of Lévy-Bruhl's main contentions about the mystical thought of savages is contained in the two following propositions both of which appear to me to be acceptable :

(1) Attention to phenomena depends upon affective choice and this selective interest is controlled to a very large extent by

view because one is not certain how one ought to interpret such expressions as 'distinguish', 'real', and 'perception'. Nevertheless I will attempt to explain his point of view as I understand it. Lévy-Bruhl is in danger of the accusation that he does precisely what he objects to others doing, namely, using psychological terms where they do not apply. We may leave to the psychologists to determine to what extent perception is influenced by emotional states and by socially standardised representations. Thought becomes data for the sociologist as soon as, and only when, it is expressed in speech and action. We cannot know what people think in any other way than by listening to what they say and observing what they do. Once thought is expressed in words it is socialised. Hence what applies to savage perception in this respect applies also to civilised perception. If the savage expresses in speech and action the mystical qualities of an object so also does not civilised man express in speech and action stereotyped representations of objects which, though mystical properties may not be attributed to them, are none the less social or collective representations. The very fact that an object is named shows its social indication.

As James, Rignano [1], and others, have shown any sound or sight may reach the brain of a person without entering into his consciousness. We may say that he 'hears' or 'sees' it but does not 'notice' it. In a stream of sense impressions only a few become conscious impressions and these are selected on account of their greater affectivity. A man's interests are the selective agents and these are to a great extent socially determined for it is generally the value attached to an object by all members of a social group that directs the attention of an individual towards it.

It is, therefore, a mistake to say that savages perceive mystically or that their perception is mystical. On the other

---

[1] WILLIAM JAMES, *The principles of psychology*, 1901. EUGENIO RIGNANO, *The psychology of reasoning*, English translation, 1923.

question of belief does not arise among savages because the shadow is the belief and the savage cannot be conscious of his shadow without being conscious of the belief. In the same way a savage does not perceive a leopard and believe that it is his totem-brother. He does not perceive a leopard at all as we perceive it but he perceives his totem-brother. We see the physical qualities of the leopard and our perception of it in the higher cognitive processes is limited to these physical qualities but in savage consciousness these same physical qualities become merely a part of the mystical representation implied by the word 'totem' and are in fact subordinated to it.

The following passages from *Les fonctions mentales* will show that I have not done Lévy-Bruhl an injustice in my analysis of his theory of mystical perception.

"En d'autres termes, la réalité où se meuvent les primitifs est elle-même mystique. Pas un être, pas un objet, pas un phénomène naturel n'est dans leurs représentations collectives ce qu'il nous paraît être à nous. Presque tout ce que nous y voyons leur échappe, ou leur est indifférent. En revanche, ils y voient beaucoup de choses dont nous ne nous doutons pas" (1).

"Quel que soit l'objet qui se présente, à eux, il implique des propriétés mystiques qui en sont inséparables, et l'esprit du primitif ne les en sépare pas, en effet, quand il le perçoit. Pour lui, il n'y a pas de fait proprement physique, au sens que nous donnons à ce mot" (2).

In committing himself to the statement that primitives do not distinguish between the supra-sensible world and the sensible world and that the former is just as real to them as the latter owing to their inability to perceive objects apart from their mystical values, Lévy-Bruhl has, in my opinion, not been careful enough to define his terms. It is difficult to state his point of

(1) *F. M.*, pp. 30-31 (*E. T.*, p. 38).
(2) *F. M.*, pp. 37-38 (*E. T.*, p. 43).

Hence we may say that mystical beliefs are what *we* would call beliefs in supernatural beings and forces or the endowment of natural objects with supernatural powers and relations with mankind and each other, but that to the *savage*, who has no notion of the natural as distinct from the supernatural, these beings and forces and powers and relations are merely supra-sensible. In his own words:

"J'emploierai ce terme, faute d'un meilleur, non pas par allusion au mysticisme religieux de nos sociétés, qui est quelque chose d'assez différent, mais dans le sens étroitement défini où 'mystique' se dit de la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens, et cependant réelles" (1).

In his discussion of the way in which mystical doctrines combine with the most elementary sensations in forming savage perceptions, Lévy-Bruhl embarks upon psychological speculations which are irrelevant to his main argument. According to Lévy-Bruhl as soon as savage's sensations become conscious perceptions they are combined with the collective representations which they evoke. As far as the sensory processes of perception are concerned the savage sees an object as we see it but when gives conscious attention to it the collective representation of the object has already intruded to dominate the image of its purely objective properties. For collective representations form integral parts of perception and the savage cannot perceive objects apart from their collective representations. The savage perceives the collective representation in the object. Hence a savage does not perceive a shadow and then apply to it the doctrine of his society according to which it is one of his souls. When he is conscious of his shadow he perceives his soul. Lévy-Bruhl's view can be best understood if we say that 'belief' only arises late in the development of human thought when perception and representation have already fallen apart. We can then say that a person 'perceives' his shadow and 'believes' it to be his soul. The

(1) *F. M.*, p. 30 (*E. T.*, p. 38).

considered of inferior intelligence. He did not build up this belief from his own observations and inferences but adopted it in the same way as he adopted the rest of his cultural heritage, namely, by being born into it. He and I are both thinking in patterns of thought provided for us by the societies in which we live.

It would be absurd to say that the savage is thinking mystically and that we are thinking scientifically about rainfall. In either case like mental processes are involved and, moreover, the content of thought is similarly derived. But we can say that the social content of our thought about rainfall is scientific, is in accord with objective facts, whereas the social content of savage thought is unscientific since it is not in accord with reality and may also be mystical where it assumes the existence of supra-sensible forces. What we are asked to accept is that a man who is born into a community of savages acquires as a consequence notions about reality which differ remarkably from the notions he would have acquired had he been born into a community of civilised people, and that the difference between these two sets of notions lies partly in the degree of scientific accuracy they express and partly in the importance they attach to mystical causation.

(*d*) We have seen that Lévy-Bruhl commonly speaks about savage thought as 'mystique'. This is another term which has done much to alienate English anthropologists from his theories. Yet he means no more by this term than is meant by English writers when they speak of belief in the supernatural which they often divide into magic, religion, and mythology. It must be remembered, however, that in Lévy-Bruhl's view there is no 'natural' to the savage and therefore no 'supernatural' (1).

---

(1) "L'homme superstitieux, souvent aussi l'homme religieux de notre société, croit à deux ordres de réalités, les unes visibles et tangibles, soumises aux lois nécessaires du mouvement, les autres invisibles, impalpables, 'spirituelles', formant comme une sphère mystique qui enveloppe les premières. Mais, pour la mentalité des sociétés inférieures, il n'y a pas ainsi deux mondes au contact l'un de l'autre, distincts et solidaires, se pénétrant plus ou moins l'un l'autre. Il n'y en a qu'un. Toute réalité est mystique comme toute action, et par conséquent aussi toute perception". *F. M.*, p. 67 (*E. T.*, p. 68).

emotional states, and which is generally expressed not only by language but also by ritual action. When Lévy-Bruhl says that a representation is collective he means that it is socially determined mode of thought and is therefore common to all members of a society or of a social segment. It will be readily understood that these 'collective representations' or 'patterns of thought' or 'like ideas' are 'collective' or 'patterns' or 'like' because they are functions of institutions, that is to say, they are constantly associated with uniform modes of behaviour.

If the mystical thought of a savage is socially determined so also is the scientific thought of a civilised person. Therefore, any evaluation between the savage's capacity for 'logical thinking' and the civilised man's capacity for 'logical thinking' is irrelevant to the question at issue which is whether patterns of thought are orientated mystically in primitive societies and orientated scientifically in civilised societies. As a matter of fact Lévy-Bruhl does not introduce notions of value so that there is no need for his critics to defend the savage so vigorously since no one atacks him.

The fact that we attribute rain to meteorological causes alone while savages believe that Gods or ghosts or magic can influence the rainfall is no evidence that our brains function differently from their brains. It does not show that we 'think more logically' than savages, at least not if this expression suggests some kind of hereditary psychic superiority. It is no sign of superior intelligence on my part that I attribute rain to physical causes. I did not come to this conclusion myself by observation and inference and have, in fact, little knowledge of the meteorological processes that lead to rain. I merely accept what everybody else in my society accepts, namely that rain is due to natural causes. This particular idea formed part of my culture long before I was born into it and little more was required of me than sufficient linguistic ability to learn it. Likewise a savage who believes that under suitable natural and ritual conditions the rainfall can be influenced by use of appropriate magic is not on account of this belief to be

(*c*) Besides misunderstanding what Lévy-Bruhl meant by 'prelogical' his critics have also misrepresented the meaning he attaches to the word 'thought'. According to them Lévy-Bruhl contends that savages think illogically whereas I understand him to say that savage thought is mainly unscientific and also mystical. In my opinion he refers to content of thought while in their view he is speaking of the psycho-physical functions of thought [1]. The one is mainly a social fact while the other is an individual physiological process. To say that a person thinks scientifically is like saying that his heart beats and his blood circulates scientifically. Lévy-Bruhl on the contrary is speaking of patterns or modes of thought which, after eliminating individual variations, are the same among all members of a primitive community and are what we call their beliefs. These modes or patterns of thought are transmitted from generation to generation either by organised teaching or more usually by participation in their ritual expression, as in initiation ceremonies, etc. Every individual is compelled to adopt these beliefs by pressure of social circumstances.

These 'patterns of thought' are the 'représentations collectives' of Lévy-Bruhl's writings A collective representation is an ideational pattern, which may be associated with

---

=Thus I may instance the writings of mediaeval divines and political contraversialists as examples of mystical thought which far from being chaotic suffers from a too rigid application of syllogistic rules. Also the thought of many insane persons (monomaniacs, paranoiacs) presents a perfectly organised system of interdependent ideas. Perhaps the only thought that we can class as incoherent is that of certain types of insanity (mania and Dementia Praecox) and that of dreams but even in these cases it is probably more correct to say that the principle of coherence is unknown to us. Has not Freud shown how very logical and coherent our dreams can be ?

(1) As a matter of fact Lévy-Bruhl is hardly consistent in his usage of words like 'esprit' and 'mentalité' for he sometimes suggests the psychological processes of thinking and at other times the social content of thought. It is largely his own fault that his opinions are misrepresented.

born'. Unless these two points are grasped Lévy-Bruhl's theories will appear nonsensical. The first point forms the subject of the present section and the second point the subject of section (*c*).

I conclude that when Lévy-Bruhl says primitive thought is prelogical he does not mean it is chaotic, being devoid of all order and system. It would then not be thought at all. One may say that thought is 'logical' in the sense in which this term is employed in everyday speech but not 'logical' in the sense in which a modern logician would use the term, or that thought may have a logic which is not the logic of science. Hence a pattern of thought may be deduced from false premises and for this reason must be regarded as unscientific thought. Lévy-Bruhl uses the word 'logical' in this sense of 'scientific' and for a clearer presentation of his views I prefer to substitute 'unscientific' for 'prelogical'.

As Lévy-Bruhl has seen, primitive thought is eminently coherent, perhaps over-coherent. One mystical idea follows another in the same way as one scientific idea in our own society engenders another. Beliefs are co-ordinated with other beliefs and with behaviour into an organised system. Hence it happens that when an anthropologist has resided for many months among a savage people he can forsee how they will speak and act in any given situation. I have tested this fact again and again in Central Africa where I found that my questions to the peoples among whom I carried out ethnological research eventually became more and more formalities since I was able to supply the answers to my questions before I asked them, often in almost the identical phraseology in which the replies were afterwards given. For once we have understood wherein lie the interests of a primitive people we can easily guess the direction which their thinking will take, for it presents the same intellectual characters as our own thinking (1).

(1) It is essential to understand that thought which is totally unscientific and even which contradicts experience may yet be entirely coherent in that there is a reciprocal dependence between its ideas.=

'prélogique' can lead. It is a pity that Lévy-Bruhl did not use the expression 'unscientific' or even 'uncritical' for many of his readers are apparently ignorant that when a philosopher speaks of 'logic' he means a scientific discipline and technique (1) whereas they translate the word into some such phrase as 'ability to think clearly'. Lévy-Bruhl is himself mainly responsible for the misunderstanding which has led his critics to judge him so harshly since he nowhere makes a clear statement of what he means by 'prélogique'. In his latest discussion of the subject he says that by 'prélogique' he does not mean:

"que les esprits des primitifs soient étrangers aux principes logiques ; conception dont l'absurdité éclate au moment même où on la formule. *Prélogique* ne veut dire *alogique*, ni *antilogique*. *Prélogique*, appliqué à la mentalité primitive, signifie simplement qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme la nôtre, à éviter la contradiction. Elle n'a pas les mêmes exigences logiques toujours présentes. Ce qui à nos yeux est impossible ou absurde, elle l'admettra parfois sans y voir de difficulté" (2).

Those who discover philosophical subtleties in the above quotation may find it and other passages of the same sort easier to understand if they will remember that by 'logical' Lévy-Bruhl means 'conforming to the system of logic which regulates modern science' and that by 'thought' he means 'the social content of thought which forms part of the cultural heritage which a man acquires from the community into which he is

---

(1) Or, perhaps, one ought to say that this is what he may mean for philosophers give to the word many different meanings (see LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, art. "Logique"). It is a great pity, therefore that Lévy-Bruhl introduces the term without stating precisely the meaning he attaches to it. In this paper I distinguish between scientific logic which is the technique of the sciences and which tests not only inferences and the interdependence between ideas but also the validity of premises and logic which in no way concerns itself with the validity of premises but only with the coherent structure of thought.

(2) *H. S. L.*, p. 21.

which belief is based", and he gives an example to explain what he means by categories or assumptions:

"Why, for instance, should a man be afraid to tell a stranger his name? Why should he believe that it would prejudice his life to do so? Because names have an intimate connection with his personality, and knowledge of his name would give the stranger a magical power over him" (1).

Mr. Driberg in the above quotations merely calls *categories* or *assumptions* what Lévy-Bruhl calls *représentations collectives* and speaks of *intimate connection* where Lévy-Bruhl speaks of *participation mystique.* The sense is the same; only the words differ. Lévy-Bruhl might have written Mr. Driberg's conclusion:

"But between them (savage cultures) and our more developed cultures there is no bridge, because without our more scientific knowledge they cannot share our civilisation or adjust their outlook to ours. They approach the manifestations of our culture through categories which are not able to cope with them" (2).

I have chosen passages from Mr. Driberg's book, because they sum up concisely the usual forms of criticism directed against Lévy-Bruhl. This form of criticism is by no means peculiar to Mr. Driberg (3).

I have quoted at length from the writings of Lévy-Bruhl and his critics to show to what confusion the use of a word like

---

(1) *The Savage as he Really is*, by J. H. DRIBERG, London, 1929, pp. 12-13.

(2) *Idem*, p. 18.

(3) Prof. Malinowski writes "Professor Lévy-Bruhl tells us, to put it in a nutshell, that primitive man has no sober moods at all, that he is hopelessly and completely immersed in a mystical frame of mind. Incapable of dispassionate and consistent observation, devoid of the power of abstraction, hampered by 'a decided aversion towards reasoning', he is unable to draw any benefit from experience, to construct or comprehend even the most elementary laws of nature", etc. ("Magic Science and Religion" published in *Science, Religion and Reality*, 1925, p. 28). Other authorities could be quoted to the same effect.

children show themselves as capable of learning as the children of civilised peoples. Indeed his problem is why peoples who show such great intelligence support beliefs which are so obviously absurd. In view of the opinions so often attributed to Lévy-Bruhl, I may quote a single passage selected from many like passages in his works :

"Ce n'est pas incapacité ou impuissance, puisque ceux mêmes qui nous font connaître cette disposition de la mentalité primitive ajoutent expressément qu'il se trouve là 'des esprits aussi capables des sciences que le sont ceux des Européens', puisque nous voyons les enfants australiens, mélanésiens, etc., apprendre aussi aisément que les enfants français ou anglais ce que le missionnaire leur enseigne. Ce n'est pas non plus la conséquence d'une torpeur intellectuelle profonde, d'un engourdissement et comme d'un sommeil invincible, car ces mêmes primitifs à qui la moindre pensée abstraite semble un effort insupportable, et qui ne paraissent pas se soucier de raisonner jamais, se montrent, au contraire, pénétrants, judicieux, adroits, habiles, subtils même, quand un objet les intéresse, et surtout dès qu'il s'agit d'atteindre une qu'ils désirent ardemment" (1).

In spite of such clear statements Lévy-Bruhl has often been accused of denying to savages the capacity of making observations and inferences. To take a single example from among his critics; my friend Mr. Driberg attributes to Lévy-Bruhl the thesis that the savage is "incapable of reasoning logically, that he is, to use the technical term, prelogical" (2). Mr. Driberg is easily able to refute a thesis so obviously absurd yet, though he is unaware of it, he brings the full weight of his great African experience not against, but in support of, Lévy-Bruhl's contentions. Mr. Driberg asks what it is which differentiates one culture from another and answers that it is "the categories or assumptions on

(1) *M. P.*, p. 12.

(2) *The Savage as he Really is*, by J. H. Driberg, London, 1929, p. 4.

(*b*) These modes of thought which appear so true to the savage and so absurd to the European Lévy-Bruhl calls 'prelogical'. By 'prelogical' he appears to mean something quite different to what many of his critics attribute to him. He asserts simply that primitive beliefs when tested by the rules of thought laid down by logicians are found to contravene these rules. This does not mean that savages are incapable of thinking coherently, a proposition which Lévy-Bruhl would be the last to defend, but it means that if we examine patterns of belief in savage cultures we shall find they often run counter to a scientific view of the universe and contain, moreover, what a logician would call inherent contradictions. Many of Lévy-Bruhl's critics seem to imagine that he implies cerebral inferiority when he speaks of savages as prelogical and think that if they can show that savages perform cognitive processes of a more elaborate type than mere perception of sensations they will have contraverted him.

Of criticisms of this type he writes:

"Mais beaucoup d'entre elles proviennent d'un malentendu, et s'adressent à une théorie dont personne, je pense, ne voudrait prendre la responsabilité, et selon laquelle il y aurait deux espèces d'esprits humains: les uns, les nôtres, pensant conformément aux principes de la logique, et les autres, les esprits des primitifs, d'où ces principes seraient absents. Mais qui pourrait soutenir sérieusement une pareille thèse? Comment mettre en doute un seul instant, que la structure fondamentale de l'esprit ne soit partout la même. Ceux en qui elle serait autre ne seraient plus des hommes, de même que nous n'appellerions pas non plus de ce nom des êtres qui ne présenteraient pas la même structure anatomique et les mêmes fonctions physiologiques que nous" [1].

Far from suggesting that the savage is intellectually inferior to civilised man, Lévy-Bruhl admits that primitive peoples show great intelligence when their interest is stimulated and that their

---

[1] *H. S. L.*, pp 10–11.

wide fieldwork experience as further evidence that this incompatibility between savage and civilised modes of thought really exists and was not imagined by Lévy-Bruhl. Prof. and Mrs. Seligman write of the tribes of the Pagan Sudan:

"On this subject (of magic) the black man and the white regard each other with amazement; each considers the behaviour of the other incomprehensible, totally unrelated to everyday experience, and entirely disregarding the known laws of cause and effect" (1).

Mr. Fortune writes of the Dobuans:

"Behind this ritual idiom there stands a most rigid and never-questioned dogma, learnt by every child in infancy, and forced home by countless instances of everyday usage based upon it and meaningless without it or in its despite. This dogma, in general, is that effects are secured by incantation, and that without incantation such effects cannot come to pass .. ... In brief, there is no natural theory of yam growth, of the powers or canoe lashings of fish nets, of gift exchange in strange places overseas, of disease and death, of wind and rain, of love between man and woman. All these things cannot possibly exist in their own right. All are supernaturally created by the ritual of incantation with the help of the appropriate technological processes in agriculture, canoe making, fishing preparation, and with the help of more mundane wooing in overseas gift exchange in love-making, but without any such extra work in making wind and rain, disease and death or in their counteracting (apart only from the practice of bleeding the patient in some cases of illness). This latter type of unaided incantation expresses truly the attitude of the native towards incantation throughout. It is the really important factor in producing an effect" (2).

---

(1) *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, by C. G. and B. Z. SELIGMAN, 1932, p. 25.

(2) *Sorcerers of Dobu*, by R. F. FORTUNE, 1932, pp. 97-98.

,prelogical'? (*c*) What does he mean by 'collective representations'? (*d*) What does he mean by 'mystical'? (*e*) What does he mean by 'participations'?

(*a*) In his writings Lévy-Bruhl cites the observations of dozens of educated Europeans on primitive custom and belief and shows that they frequently found savage ideas incompatible with their way of thinking.

Many of these Europeans were observers who had long experience of savages and were of the highest integrity. Thus no one knew the Maori better than Elsdon Best who wrote of them:

"The mentality of the Maori is of an intensely mystical nature...... We hear of many singular theories about Maori beliefs and Maori thought, but the truth is that we do not understand either, and, what is more, we never shall. We shall never know the inwardness of the native mind. For that would mean retracing our steps for many centuries, back into the dim past, far back to the time when we also possessed the mind of primitive man. And the gates have long closed on that hidden road" (¹).

Miss Kingsley is recognised to have been an incomparable observer of the life of the West African Negro of whom she wrote:

"The African mind naturally approaches all things from a spiritual point of view...... things happen because of the action of spirit upon spirit" (²).

However, in order to meet the possible objection that these Europeans were not trained anthropologists and were unused to strictly scientific methods of investigation, I will quote passages from the recent writings of three anthropologists who have had

(¹) ELSDON BEST, Maori Medical Lore, *Journal of the Polynesian Society*, XIII, p. 219 (1904). Quoted in *F. M.*, p. 69 (*E. T.*, p. 70).

(²) Miss KINGSLEY, *West African Studies*, p. 330. Quoted in *F. M.*, p. 65 (*E. T.*, p. 67).

or primitive mentality? This question is not only relevant but it is imperative that we should know Lévy-Bruhl's answer to it if we are to consent to his views. But he neglects the issue.

If we are to regard English thought in the early Middle Ages as *prélogique*, and it is difficult to see how we can avoid doing so when such peoples as the Chinese furnish Lévy-Bruhl with many of his examples of primitive mentality, then it is desirable to trace the history of the development of scientific thought in England and to investigate the sociological conditions that have allowed its emergence and growth. Moreover, if an author compares civilised with primitive mentality and illustrates these from the cultures of different peoples, one expects a clear definition of 'civilisation' and 'primitiveness' so that one may test his theory historically.

The criticisms of Lévy-Bruhl's theories which I have already mentioned, and I have by no means exhausted the objections to his views, are so obvious and so forcible that only books of exceptional brilliance and originality could have survived them. Yet each year fresh polemics appear to contest his writings and pay tribute to their vitality. I suggest that the reason for his writings, in spite of their methodological deficiencies, still exercising a powerful influence on anthropological thought is due to the facts that he perceived a scientific problem of cardinal importance and that he approached this problem along sociological lines instead of contenting himself with the usual psychological platitudes.

We must not, therefore, dismiss his writings with contempt, as many authropologists do, but must try to discover what in them will stand the test of criticism and may at the same time be considered an original contribution to science. We can best undertake this task by asking ourselves the following questions: (*a*) Are primitive modes of thought so different from modes of thought current among educated Europeans that the need arises to define wherein the difference lies and to explain it? (*b*) What does Lévy-Bruhl mean when he says that primitive thought is

beliefs are regarded as superstitions by the educated classes. Lévy-Bruhl admits that there are many evidences of primitive mentality in civilised countries, even among educated people, so that my criticism of Frazer for comparing the European scientist with the savage magician instead of comparing ritual with scientific behaviour in the same culture, either savage or civilised, is also pertinent to Lévy-Bruhl's writings. To this point I return later.

(3) Like many other writers Lévy-Bruhl treats all peoples whom we regard as savages or barbarians as though they were culturally uniform. If patterns of thought are functions of institutions, as he himself asserts, we might reasonably demand that a classification of institutional types should preceed a study of ideational types. There are grave objections to illustrating primitive mentality by taking examples from Polynesians, Africans, Chinese, and North American Indians and treating these examples as of equivalent significance, for even in contrast with European culture the cultures of these peoples present little uniformity. In the same way he writes of European culture in vague terms as though it also were uniform. I have already mentioned his failure to distinguish between social and occupational strata. Also European peoples have not an identical culture. But from this point of view the most damaging criticism of Lévy-Bruhl is that he makes no effort to distinguish between prevalent modes of thought in Europe at different historical periods. Mystical and scientific thought can best be compared, as suggested above, as normative ideational types in the same society, or their historical development in relation to one another can be traced over a long period of history in a single culture. Lévy-Bruhl argues that mystical thought is distinctive of primitive cultures and scientific thought is distinctive of civilised cultures. If this is correct then it ought to be possible to show how we who at the present time are civilised changed our collective representations on our emergence from barbarism. Do the English of the 12th century exemplify civilised mentality

Negro peasants so mystically orientated that we can speak of two mentalities, civilised mentality and primitive mentality?

It is a deficiency in Lévy-Bruhl's writings that whilst insisting on the difference between primitive mentality and civilised mentality and devoting several volumes to a minute description of the former, he entirely neglects to describe the latter with equal care. Lévy-Bruhl tells us about the mentality of our culture :—

"D'autre part, en ce qui concerne la mentalité propre à notre société, qui doit me servir simplement de terme de comparaison, je la considérerai comme assez bien définie par les travaux des philosophes, logiciens et psychologues, anciens et modernes, sans préjuger de ce qu'une analyse sociologique ultérieure pourra modifier dans les résultats obtenus par eux jusqu'à présent" (1).

But, whilst he tells us what missionaries, traders, political officers, and explorers, say about savage thought, he does not inform us what philosophers, logicians, and psychologists, ancient and modern, say about civilised thought. This procedure is inadmissible. Clearly it is necessary to describe the collective representations of Englishmen and Frenchmen with the same impartiality and minuteness with which anthropologists describe the collective representations of Polynesians, Melanesians, and the aborigines of Central and Northern Australia, if we are to make a comparison between the two. Moreover, in describing the thought of Europeans it is desirable to distinguish between social and occupational strata.

If Lévy-Bruhl had stated that when he spoke of civilised mentality he referred to the type of thought found among the better educated classes of Europe in the twentieth century he would have exposed himself less to the criticism that it is possible to produce a parallel belief among European peasants to almost every belief instanced by him as typical of primitive mentality. This criticism would then have been irrelevant because such

---

(1) *F. M.*, p. 21 (*E. T.*, 29-30).

upon observation and experiment, have unduly distorted savage mentality. Out of a vast number of social facts observers have tended to select facts of the mystical type rather than of other types and in Lévy-Bruhl's writings a secondary selection has taken place through which only facts of a mystical type have been recorded, the final result of this double selection being a picture of savages almost continually and exclusively conscious of mystical forces. He presents us with a caricature of primitive mentality.

Most specialists who are also fieldworkers are agreed that primitive peoples are predominantly interested in practical economic pursuits; gardening, hunting, fishing, care of their cattle, and the manufacture of weapons, utensils, and ornaments, and in their social contacts; the life of household and family and kin, relations with friends and neighbours, with superiors and inferiors, dances and feasts, legal disputes, feuds and warfare. Behaviour of a mystical type in the main is restricted to certain situations in social life. Moreover it is generally linked up with practical activities in such a way that to describe it by itself, as Lévy-Bruhl has done, deprives it of the meaning it derives from its social situation and its cultural accretions.

(2) Lévy-Bruhl compares the savage with 'us' and contrasts 'our' mentality with savage mentality. "The discursive operations of thought, of reasoning and reflection" are to 'us' "the natural and almost coutinuous occupation of the human mind". 'We' live in an intellectualised world and have banished the supernatural to a vague indefinite horizon where it never obscures the landscape of natural order and uniformity. But who are 'we'? Are we students of science or unlettered men, urbanised bourgeoisie or remotely situated peasants? Can we group together Russian peasants, English miners, German shopkeepers, French politicians and Italian priests, and contrast their logical thought with the mystical thought of Zulu warriors, Melanesian fishermen, Bedouin nomads, and Chinese peasants? Is the thought of European peasants so scientifically orientated and the thought of

The missionaries, on their side, believed in the invisible beings of their own culture but rejected with scorn the invisible beings of Negroes who, they concluded, were impermeable to experience. Both missionaries and Negroes alike were dominated by the collective representations of their cultures. Both were alike critical when their thought was not determined by social doctrines.

It is also necessary to bear in mind, when assessing the value of reports on savage custom and belief, that Europeans are inclined to record the peculiar in savage cultures rather than the commonplace. Missionaries, moreover, naturally show a keener interest in ideas expressed by savages about the supernatural than in their more mundane thoughts and activities, and consequently they have stressed religious and magical belief to the disadvantage of other aspects of social life.

Lévy-Bruhl's thesis is weakened not only by uncritical use of authorities, but also by the comparative method which he used in company with most writers of the period. In my criticism of Frazer I have already shown wherein lies the weakness of this method. Social facts are described adequately only in terms of their interrelations with other social facts and in compilations like the works of Frazer and Lévy-Bruhl they are torn from their network of inter-connections and presented in isolation and therefore shorn of much of their meaning. Nevertheless we ought not to exaggerate the distortion due to the Comparative Method and we must remember that when an author describes social life from a single angle it is not encumbent on him to describe all the social characters of each fact. He expects a margin of error but hopes that it will be minimised by the vast number of phenomena taken into consideration.

The tendency of Lévy-Bruhl's authorities to record mystical practices rather than familiar and empirical occupations, and the method he employed which allowed him to select from hundreds of societies customs associated with mystical beliefs without describing from the same societies the many activies which depend

It seldom touches Lévy-Bruhl's main propositions. His theory of primitive mentality may distort savage thought but it would seem better to correct the distortion than to dismiss the theory completely.

I shall not repeat here all the charges which have been brought against Lévy-Bruhl but shall draw attention only to the more serious methodological deficiencies of his work. These obvious deficiencies are as follows: firstly, he makes savage thought far more mystical than it is; secondly, he makes civilised thought far more rational than it is; thirdly, he treats all savage cultures as though they were uniform and writes of civilised cultures without regard to their historical development.

(1) Lévy-Bruhl relies on biased accounts of primitive mentality. Most of his facts are taken from missionary and travel reports and he uses uncritically inferences of untrained observers. We have to bear in mind that these observers were dominated by the *représentations collectives* of their own culture which often prevented them from seeing the admirable logic of savage critics, thereby attributing to savages impermeability to experience which in some matters might with greater justice be ascribed to themselves. Whom is one to accuse of 'prelogical mentality', the South African missionaries or the Negroes of whom they record that "they only believe what they see" and that "in the midst of the laughter and applause of the populace, the heathen enquirer is heard saying 'Can the God of the white men be seen with our eyes? . . . . and if Morimo (God) is absolutely invisible how can a reasonable being worship a hidden thing?'" [1].

Who in this instance displays "a decided distaste for reasoning?". These Negroes believed in their own invisible beings but considered ridiculous the invisible beings of the missionaries.

---

[1] *Missions évangéliques*, XXIII, 1848, p. 82 (Schrump). Quoted in *M. P.*, pp. 3-4.

"2° Elle se distingue nettement de la nôtre, mais elle n'en est pas séparée par une sorte de fossé. Au contraire, dans les sociétés les plus 'civilisées' on en aperçoit sans peine des traces et plus que des traces. Dans nos campagnes, et jusque dans nos grandes villes, on n'aurait pas à chercher loin pour rencontrer des gens qui pensent, sentent, et même agissent comme des primitifs. Peut-être faut-il aller plus loin encore, et reconnaître que dans tout esprit humain, quel qu'en soit le développement intellectuel, subsiste un fond indéracinable de mentalité primitive..." ([1]).

As often happens when an author has to sift a great mass of material of uneven range and quality, Lévy-Bruhl has sometimes handled his material carelessly and he has been much criticised on this score, the works *contra* Lévy-Bruhl being by this time almost as numerous as his own. Insofar as these works ([2]) are more than mere criticism of detail, they aim at proving that savages have a body of practical knowledge; that they think logically and are capable of sustained interest and effort; that the mystical thought we find in primitive societies can be paralleled in our own; and that many of the ideas regarded by Lévy-Bruhl as mystical may not be so lacking in objective foundations as he imagines. In my opinion most of this criticism is very ineffective, disproving what no one holds to be proved.

([1]) *H. S. L.*, p. 26.

([2]) The most ambitious critical work on the so-called theory of *prélogisme* is OLIVIER LEROY'S *La Raison primitive, Essai de réfutation de la théorie de Prélogisme*, Paris, 1927. Besides other writings mentioned in this paper I may mention the critical but laudatory summary of Lévy-Bruhl's theories in DR. GOLDENWEISER'S *Early Civilization*, 1921, and the not unfriendly criticism contained in G. VAN LEEUW'S, *La structure de la Mentalité primitive*, extrait de *La Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1928. The best account of Lévy-Bruhl's theories is by Davy in the 4th part, pp. 193-305, of his *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, 1931. See also: DURKHEIM, *Année sociologique*, t. XII, p. 35, and *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, pp. 336-342; MAUSS, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1923; RAOUL ALLIER, *Les non-civilisés et nous*, 1928; D. ESSERTIER, *Philosophes et Savants français du xx^e siècle, La Sociologie*, Paris, 1930.

that a man so participates in his shadow that if he cannot see it he has lost it and will become ill in consequence. The second example, from New Guinea, illustrates in the same manner the incompatibility of our view of the universe with that held by savages :—

"A man returning from hunting or fishing is disappointed at his empty game-bag, or canoe, and turns over in his mind how to discover who would be likely to have bewitched his nets. He perhaps raises his eyes and sees a member of a neighbouring friendly village on his way to pay a visit. It at once occurs to him that this man is the sorcerer, and watching his opportunity, he suddenly attacks him and kills him" ([1]).

Responsibility for failure is known beforehand and the socially determined cause excludes any endeavour to discover the natural cause of absence of fish or game or inability to catch them.

From many hundreds of examples of kind just cited emerge the two propositions which together form Lévy-Bruhl's thesis: that there are two distinct types of thought ([2]), mystical thought and logical thought; and that of these two types of thought the mystical type is characteristic of primitive societies and the logical type is characteristic of civilized societies. These two propositions are stated by Lévy-Bruhl in his Herbert Spencer Lecture as follows :—

"1° Il existe une 'mentalité primitive', caractérisée par son orientation mystique, par un certain nombre d'habitudes mentales, et spécialement par la loi de participation, qui y coexiste avec les principes logiques. Elle est remarquablement constante dans les sociétés dites inférieures.

([1]) Guise, *Wangela River, New Guinea*, *J. A. I.*, xxviii, p. 212, quoted in *F. M.*, p. 73 (*E. T.*, p. 73).

([2]) Types of thought must not be confused with types of mind classified by some writers as "synthetic" and "analytic", "intuitive" and "logical", "extravert" and "intravert", "romantic" and "classic", and so on.

refers the occurrence to supernatural causes, normally to the action of witchcraft. In his society death is due to witchcraft and witchcraft is proved by death. There is obviously no opening for a purely scientific explanation of how death has occurred for it is excluded by social doctrines. This does not mean that the savage is incapable of rational observation. He is well aware that the dead man was killed by a buffalo but he believes that the buffalo would not have killed him unless supernatural forces had also operated.

Lévy-Bruhl's point of view is perhaps best set forth by giving a couple of examples from his works of the type of thought which he characterises as primitive and prelogical. Thus he quotes Miss Kingsley about the belief of West African Negroes that they will sustain an injury if they lose their shadows. Miss Kingsley writes:—

" It strikes one as strange to see men who have been walking, say, through forest or grass land, on a blazing hot morning quite happily, on arrival at a piece of clear ground or a village square, most carefully go round it, not across, and you will soon notice that they only do this at noontime, and learn that they fear losing their shadow. I asked some Bakwire I once came across who were particularly careful in this matter, why they were not anxious about losing their shadows when night came down and they disappeared in the surrounding darkness, and was told that was alright, because at night all shadows lay down in the shadow of the Great God, and so got stronger. Had I not seen how strong and how long a shadow, be it of man or tree or of the great mountain itself, was in the early morning time ? " (1).

It is evident from Miss Kingsley's account that the West African idea of a shadow is quite different from ours and that, indeed, it excludes ours since a man cannot both hold our idea of a shadow as a negation of light and at the same time believe

(1) MARY KINGSLEY, *West African Studies*, p. 176, quoted in *F. M.*, p. 50 (*E. T.*, p. 54).

" Ainsi, la nature au milieu de laquelle nous vivons est, pour ainsi dire, intellectualisée d'avance. Elle est ordre et raison, comme l'esprit qui la pense et qui s'y meut. Notre activité quotidienne, jusque dans ses plus humbles détails, implique une tranquille et parfaite confiance dans l'invariabilité des lois naturelles " ([1]).

Primitive peoples on the other hand are mystically orientated in their thought, that is to say their thought is orientated towards the supernatural. They normally seek the causes of phenomena in supernatural processes and they refer any new or unusual occurrence to one or other of their supernatural categories.

" Bien différente (from ours) est l'attitude de l'esprit du primitif. La nature au milieu de laquelle il vit se présente à lui sous un tout autre aspect. Tous les objets et tous les êtres y sont impliqués dans un réseau de participations et d'exclusions mystiques : c'est elles qui en font la contexture et l'ordre. C'est donc elles qui s'imposeront d'abord à son attention et qui, seules, le retiendront. S'il est intéressé par un phénomène, s'il ne se borne pas à le percevoir, pour ainsi dire passivement et sans réagir, il songera aussitôt, comme par une sorte de réflexe mental, à une puissance occulte et invisible dont ce phénomène est la manifestation " ([2]).

Lévy-Bruhl asks why primitive peoples do not inquire into causal connections which are not self-evident. In his opinion it is useless to reply that it is because they do not take the trouble to inquire into them for we are left with the further question, why they do not take this trouble. The correct answer is that savages are prevented from pursuing enquiries into the workings of nature by their collective representations. These formalised patterns of thought, feeling, and behaviour, inhibit any cognitive, affective, or motor, activities which conflict with them. For example, when a savage is killed by a buffalo, he often enough

([1]) *M. P.*, p. 17.
([2]) *M. P.*, pp. 17-18.

"Les séries de faits sociaux sont solidaires les unes des des autres, et elles se conditionnent réciproquement. Un type de société défini, qui a ses institutions et ses mœurs propres, aura donc aussi, nécessairement, sa mentalité propre. A des types sociaux différents correspondront des mentalités différentes, d'autant plus que les institutions et les mœurs mêmes ne sont au fond qu'un certain aspect des représentations collectives, que ces représentations, pour ainsi dire, considérées objectivement. On se trouve ainsi conduit à concevoir que l'étude comparative des différents types de sociétés humaines ne se sépare pas de l'étude comparative des représentations collectives et des liaisons de ces représentations qui dominent dans ces sociétés" (1).

Nevertheless it may be said at the outset that Lévy-Bruhl in his works does not attempt to correlate the beliefs which he describes with the social structures of the peoples among whom they have been recorded. He makes no effort to prove the determinist assumption set forth in the above quotation nor to explain why we find similar beliefs in two societies with quite different structures. He contents himself with the broad generalization that all primitive peoples present uniform patterns of thought when contrasted with ourselves.

We are logically orientated, or, as one might say, scientifically orientated, in our thought. Normally we seek the causes of phenomena in natural processes and even when we face a phenomenon which we cannot account for scientifically we assume that it appears mysterious to us only because our knowledge is as yet insufficient to explain it. While to primitive minds there is only one world in which causation is normally attributed to mystical influences, even those among us who accept theological teachings distinguish a world subject to sensory impressions from a spiritual world which is invisible and intangible. We either believe entirely in natural laws or if we admit mystical influences we do not think that they interfere in the workings of an ordered universe.

(1) *F. M.*, p. 19 (*E. T.*, pp. 27-28).

auq dy their compulsive character. The English School make the mistake of trying to explain social facts by processes of individual thought, and, worse still, by analogy with their own patterns of thought which are the product of different environmental conditions from those which have moulded the minds which they seek to understand.

"Les 'explications' de l'école anthropologique anglaise, n'étant jamais que vraisemblables, restent toujours affectées d'un coefficient de doute, variable selon les cas. Elles prennent pour accordé que les voies qui nous paraissent, à nous, conduire naturellement à certaines croyances et à certaines pratiques, sont précisément celles par où ont passé les membres des sociétés où se manifestent ces croyances et ces pratiques. Rien de plus hasardeux que ce postulat, qui ne se vérifierait peut-être pas cinq fois sur cent" (1).

The mental content of the individual is derived from, and explained by, the collective representations of his society. An explanation of the social content of thought in terms of individual psychology is disastrous. How can we understand belief in spirits merely by saying, as Tylor does, that they arise from an intellectual need to account for phenomena? Why should there be a need to explain the phenomena of dreams when this need makes itself so little felt about other phenomena? Rather should we try to explain such notions as belief in spirits by stressing the fact that they are collective notions and are imposed on the individual from without and, therefore, are a product in his mind of faith and not of reason.

Lévy-Bruhl then develops his own point of view. Collective representations explain individual thought and these collective representations are functions of institutions, so that we may suppose as social structures vary the collective representations will show concomitant variations.

---

(1) *F. M.*, p. 13 (*E. T.*, 23).

In France and Germany Lévy-Bruhl's views have been extensively examined and criticised and it is difficult to understand why they have met with so great neglect and derision among English anthropologists. Their reception is perhaps partly due to the key expressions used by Lévy-Bruhl in his writings, such as "prélogique", "représentations collectives", "mystique", "participations", and so forth. Doubtless it is also due in part to the uncritical manner in which Lévy-Bruhl handled his material which was often of a poor quality in any case. But responsibility must be shared by his critics who made little effort to grasp the ideas which lay behind the cumbrous terminology in which they were frequently expressed and who were far too easily contented to pick holes in the detail of his arguments without mastering his main thesis. Too often they merely repeated his views under the impression that they were refuting them. In this essay Lévy-Bruhl's main thesis is examined and is tested in its application to the facts of magic. Its application to other departments of social life, e.g. language and systems of numeration, is not considered.

Like Durkheim Lévy-Bruhl defines social facts by their generality, by their transmission from generation to generation,

=(Paris, 1928) under the letters ***F.M.*** The page number of the English translation is given in brackets, e.g. *F. M.*, 86-87 (*E. T*, 84-85). His later publications repeat the argument of *Les Fonctions Mentales* and adduce voluminous evidences in support of them. The first is *La Mentalité Primitive,* 1st ed., 1922. An authorised translation of this book has also appeared in English under the title of *Primitive Mentality* (London, 1923), Lilian A. Clare again being the translator. All references are to the 2nd ed. (Paris, 1922) and under the letters ***M. P.*** No reference is made to the pages of the English translation since this is inaccessible at the time of writing. Lévy-Bruhl's two later works are *L'Ame Primitive* (Paris, 1927) and *Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive* (Paris, 1931). They have been very little used in this essay where they are referred to as ***A.P.*** and *Le Surnaturel.* A concise summary of Lévy-Bruhl's views on primitive thought is contained in his Herbert Spencer Lecture delivered in Oxford and published under the title of *La Mentalité Primitive* (Oxford, 1931). This is referred to as *H. S. L.*

LÉVY-BRUHL'S THEORY
OF
PRIMITIVE MENTALITY

BY

E. E. EVANS-PRITCHARD

This essay is a continuation of my paper on "The Intellectualist (English) Interpretation of Magic" in the last number of our Bulletin (¹). In that paper I gave an account, and made a critical analysis, of the theories of Tylor and Frazer about primitive thought, especially thought relating to magical practices. These theories were severely criticised from two camps. Marett and a number of subsequent writers attacked them for paying attention exclusively to the cognitive processes of primitive thought and neglecting the affective states which give rise to them. Durkheim and his School attacked them for trying to explain primitive thought in terms of individual psychology and totally neglecting its social character. On its critical side Lévy-Bruhl's theory of primitive mentality is similar to that of the *Année Sociologique* groop of writers but on its constructive side it has a character of its own and has had wide enough influence to merit separate treatment (²).

(¹) "The Intellectualist (English) Interpretation of Magic", *Bulletin of the Faculty of Arts*, vol. I, Part 2, 1933.

(²) Lévy-Bruhl's theory of primitive mentality is complete in his first volume on the subject. *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, 1st ed., 1910. An authorised translation of this book into English by Lilian A. Clare was published under the title of *How Natives Think* (London, 1926). All references in this paper are to the 9th ed.=

CONTENTS

OF THE EUROPEAN SECTION

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year, in May and December. All requests for copies should be made to the Fouad I University Librarian, Giza. Communications regarding contributions should be addressed to the Dean of the Faculty of Arts, Giza, Egypt.

BULLETIN

OF

THE FACULTY OF ARTS



VOL. II—PART I

MAY 1934

Second Edition

CAIRO

FOUAD I UNIVERSITY PRESS,

1953

Back numbers of this Bulletin are available at the following price for each volume

		P.T.			P.T.
Vol. I	(part 1)	30	Vol. IX	(part 1)	30
Vol. I	(part 2)	30	Vol. IX	(part 2)	30
Vol. II	(part 1)	30	Vol. X	(part 1)	30
Vol. II	(part 2)	30	Vol. X	(part 2)	30
Vol. III	(part 1)	30	Vol. XI	(part 1)	30
Vol. III	(part 2)	30	Vol. XI	(part 2)	30
Vol. IV	(part 1)	30	Vol XII	(part 1)	30
Vol. IV	(part 2)	30	Vol XII	(part 2)	30
Vol. V	(only part 1 was published)	30	Vol. XIII	(part 1)	30
Vol. VI	,, ,, ,, ,,	30	Vol. XIII	(part 2)	30
Vol. VII	,, ,, ,, ,,	30	Vol. XIV	(part 1)	30
Vol. VIII	(part 1)	30	Vol. XIV	(part 2)	30
Vol. VIII	(part 2)	30			

BULLETIN

OF

THE FACULTY OF ARTS



VOL. II—PART I

MAY 1934

Second Edition

CAIRO

Fouad I University Press,

1953

الجامعة المصرية

مجلة

كلية الآداب

المجلد الثاني — الجزء الثاني ديسمبر سنة ١٩٣٤

موضوعات القسم العربي

صحيفة

موضوعات القسم الأوروبي

كتاب جواهر الكلام (مختصر كتاب المواقف)

للشيخ عضد الدين الأيجي

صححه ونشره لأول مرة مع تعليقات وإضافات تشرح معانيه

أبو العلاء عفيفي

مقدمة الناشر

لا أظنني فى حاجة إلى التعريف بالقاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ سنة ١٣٥٥ م ولا بكتابه المعروف « بالمواقف العضدية » الذى يعتبر بحق أجل وأجمع مؤلف فى علم الكلام فى القرن الثامن الهجرى كما كان يفهم علم الكلام متكلمو ذلك العصر ؛ ولكنى فى حاجة إلى التعريف بمختصر جليل لكتاب « المواقف » ألفه الأيجى نفسه وجعله مفتاحاً لذلك السفر العظيم وسماه « جواهر الكلام »

عثرت على هذا المختصر أنا وزميلى الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق فى نسخ خطية بدار الكتب المصرية فعقدت النية على نشر المتن أولا ـ ثم نشره ثانياً مع شرح الشيخ ابراهيم الحلبى [1] عليه ، وذلك لمكانة مؤلفه فى ذلك العلم من جهة ، ومن جهة أخرى لأنه يلخص فى نحو ثلاثين صفحة ما نجده فى المواقف وشرحها للسيد الشريف الجرجانى فى ثمانية مجلدات . وقد اكتفى المؤلف فى « جواهر الكلام » بذكر المسائل التى خاض فيها فى المواقف ، من مقدمات عامة ؛ ومن مباحث كلامية وفلسفية طبيعية وإلهية ؛ ومن مباحث فى السمعيات وما إلى

---

(١) توفى الشيخ ابراهيم الحلبى سنة ١١٩٠ هـ راجع ترجمته فى كتاب سلك الدرر فى أعيان القرن الثانى عشر للمرادى جـ ١ ص ٣٧ - ٣٩ . أما الشرح فعنوانه « سلك النظام فى شرح جواهر الكلام » وله ذكر فى كتاب كشف الظنون فى أسامى الكتب والفنون لحاج خليفه : المجلد السابع ص ٤١٩ رقم ٧٤٧

ذلك ، مشيراً إلى مذاهب المتكلمين والفلاسفة إشارات قد لا تزيد على مجرد الرمز أحياناً ، تاركا المناقشات الطويلة والحجج والاعتراضات والردود عليها جانباً .

وتكفي الاشارة إلى حجم « جواهر الكلام » مع جمعه لكل موضوع مطروق في « المواقف » عدا الجزء الأخير منه — وهو مبحث الفرق — لايضاح نوع الاختزال الذى لجأ إليه المؤلف ، فانه اختزال بالغ مبلغ الأخلال في أكثر أجزاء الكتاب

قرأت المتن فوجدتني مضطراً إلى تبويبه وتصنيف موضوعاته ، ووضع جمل تفسيرية توضح ألغازه وتشرح معانيه — وذلك ماتراه من العبارات الموضوعة بين الأقواس المربعة [ ] ؛ وعلقت عليها بما عن لى من التعليقات بعد أن راجعت كتاب المواقف وشرحه ، وشرح الحلبي المذكور وغيرهما من كتب علم الكلام والفلسفة الأسلامية . وبهذه الأضافات والتعليقات زاد حجم الكتاب إلى الضعف ، ولكن لم يكن بد من ذلك وإلا استحال فهم المتن لو أنه نشر وحده .

وقد نحا المؤلف في هذا المختصر نفس النحو الذى نحاه في المواقف من أسلوب وترتيب للمسائل وعرض لها واصطلاحات حتى أتى صورة مصغرة دقيقة مطابقة لأصلها .

أما شرح الحلبي على هذا الكتاب فقد لاحظت عليه أمرين :

أولها : أن النسخة التى بين أيدينا وهى النسخة التى أخذت مكتبة الجامعة المصرية لها صورة شمسية من مخطوط بدار الكتب (رقم ٨٢٠ كلام) ليست بخط المؤلف على الرغم من أنها تنتهى بالعبارة الآتية « وكان الفراغ يوم الاثنين لعشرين من رمضان سنة ١١٥٢ على يد مؤلفه الفقير ابراهيم الحلبي » ، لأنها مملوءة بأخطاء شتى وأنواع مختلفة من التحريف في اللغة والاصطلاحات ، وكثيرا ما يتجاوز ذلك إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية مما يحمل على الاعتقاد بأن ناسخها لم تكن له دراية بما نسخ ، وأنه إنما نقل نسخة المؤلف برمتها بما في ذلك العبارة الختامية المذكورة .

ثانيهما : أن هذا الشرح لا يعدو كونه مجموعة عبارات مقتبسة من المواقف وشرحها أخذها الشيخ ابراهيم الحلبي بنصها ولم أجده حاد عنها أو تصرف فيها فى أى جزء من أجزاء الكتاب .

لهذا الاعتبار الأخير لا أجد الآن مبررا لنشر شرح الحلبي لأن المواقف وشرحه منشوران متداولان — أما المتن فله قيمته الخاصه .

هذا «ولجواهر الكلام» نسخة خطية فى مكتبة أيا صوفيا باستنبول أشار إليها بروكلمان حـ ٢ ص ٢٠٩ ورقمها A. S. 2281 لم تتح لى فرصة لمراجعتها . أما النسخ الموجودة بدار الكتب المصرية والتى اعتمدت عليها فى نشر هذا الكتاب فهى :

(١) مختصر المواقف المسمى بجواهر الكلام وشرحه سلك النظام لأبراهيم الحلبي :
مخطوط رقم ٨٢٠ يحتوى المتن وحده . والمتن مع الشرح وقد أخذت له نسختان بالفوتوستات بمكتبة الجامعة المصرية .

(٢) مخطوط آخر (رقم ٥٩ توحيد) وليس فيه نص على اسم مؤلفه ولا تاريخ له

(٣) مخطوط ثالث (رقم ٨٣٩ توحيد) وفيه نص صريح على اسم مؤلفه وعلى أنه ألفه ليكون مختصرا لكتابه المواقف [١] .

وليس هناك فروق جوهرية بين عبارات هذه المخطوطات ، وإن كانت توجد فروق غير جديرة بالتقييد ؛ لذلك اعتمدت خاصة على المتن الموجود بالمخطوط الأول لبعده عن التحريف وقربه من المواقف نفسه .

ملاحظة : قد استعملت نوعين من الأرقام فى هذا الكتاب نوع موضوع فوق كلماته وهو يشير إلى الهوامش ؛ وآخر وهو يشير إلى أرقام صفحات المخطوط الذى نقلت عنه .

---

(١) وهذا أحدث هذه المخطوطات الثلاثة : كتب سنة ١٣٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى علم بالقلم علم الأنسان ما لم يعلم ، وصلى الله على نبيه محمد وسلم . هذه « جواهر الكلام » نظمتها فى سلك الاختصار لتسهيل الحفظ والاستظهار والضبط والاستحضار ، فمن أراد أن يكون ذا حظ وافر من الصناعة كانه ، ومن رام الارتقاء إلى ذروتها العليا أعانه ، وخدمت بها حضرة من أحاط من الكمال بشطريه ، وحاز المجد من طرفيه ، فهو الطود الأشم الذى يناطح قة الجوزاء والشجرة الطيبة التى أصلها ثابت وفرعها فى السماء ، سلطان الوزراء فى العالم ، مستخدم أرباب السيف والقلم ، غياث الدنيا والدين وابن رشيدهما محمد المحمود سره وعلنه فى الملأين وابن حميدهما لازالت الأفلاك متابعة لهواه ، والأقدار متحرية لرضاه : والله أسأل أن ينفع به أنه ولى التوفيق .

فصل المقدمات

« الكلام » علم يقتدر معه على أثبات العقائد الدينية بأيراد الحجج ودفع الشبه . وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به ذلك(١): والعلم صفة توجب تميزاً بين المعانى لا يحتمل النقيض(٢) ؛ وقيل اعتقاد جازم مطابق لموجب : و [قالت] الحكماء [هو] حصول صورة الشيء فى العقل . ومن قال [العلم] ضرورى(٣) أذ كل يعلم وجوده ضرورة ، وأذ به يعرف غيره فلو عرف بغيره دار ، لم يفرق بين حصوله وتصوره . وقول الأمام(٤) والغزالى إنه يعرف بقسمة أو مثال بعيد(٥) . وهو

(١) يشير إلى ما ذكر وهو أثبات العقائد الدينية بأيراد الحجج الخ

(٢) هذا رأى جهور المتكلمين وهو تعريف يتناول التصور الكلى والتصديق اليقينى ويخرج به الادراك الحسى كما يخرج الظن والشك والوهم

(٣) وهو قول الامام الرازي

(٤) هو أمام الحرمين أبو المعالى الجوينى

(٥) « بقسمة » أى بقسمة تميزه عن غيره — « أو بمثال » كأن يقال العلم هو كعلمنا بان الكل أكبر من الجزء مثلا

بلا حكم تصور ، ومعه تصديق : وكلاهما [ينقسم إلى] ضرورى غير مقدور للمخلوق و [إلى] كسبي يقابله وهو النظرى [وهو] ما يتضمنه النظر الصحيح(١). وقيل يساويه عادة . وقيل الكل ضرورى(٢) . فمن سلم توقفه على النظر فمنازع فى التسمية ، وغيره إن أراد عدم وقوعه بالنظر أو بقدرتنا فرأينا (٣) ، وألا فكابر . وقيل التصور [وحده ضرورى] لأنه معلوم أو مغفول عنه ، ومُنِعَ بل يعلم من وجه و [الوجه] الآخر ليس بجهولا مطلقاً ؛ ولأن تعريفه أما بجميع (٣) أجزائه وهو نفسه ، أو ببعض فيعرف نفسه والخارجَ، أو بالخارج ويتوقف على العلم باختصاصه ، وفيه معرفته ومعرفة ما عداه مفصلا : ورُدَّ بأن جميع الأجزاء أذا استحضرت مرتبة فهى الماهية كما [هو الحال] فى الأعيان . ولا يلزم من تقدم كل تقدمه : والجزء قد يعرف بديهة أو بمعرف آخر(٤) والخارج يجب اختصاصه لا العلم به ، وهو يتوقف على تصوره بوجه ما ، وما عداه باعتبار شامل(٥): وقيل(٦) [الضرورى] ما اعتقاده لازم لئلا يلزم تكليف الغافل ، والواجب [فى كون الشخص مكلفاً] تعقله لا اعتقاده و إلا لزم الدور . و [قال] بعض الجهمية : الكل نظرى للخلو(٧): ولا توجب القدرة والنظر [ذلك العلم] ، ويلزمهم الدور أو التسلسل.

ثم أنكر قوم الحسيات إذ يغلط [الحس] كثيراً كفى [كما فى] بياض الثلج والنائم والمبرسم (٨) وتشابه الأمثال . و [أنكر] قوم البديهات للقدح فى

---

(١) هذه عبارة القاضى الباقلانى

(٢) وهو قول الإمام الرازى : راجع الرازى فى المحصل

(٣) رأى الأشاعرة القائلين بأن الله يخلق العلم فى الانسان خلقا عقيب نظره فى الأمور

(٤) هذا رد على الشق الثانى

(٥) هذا رد على الشق الثالث

(٦) وهو قول منسوب إلى الجاحظ وأتباعه

(٧) أى خلو النفس من المعلوم فى أصل فطرتها

(٨) البرسام بالكسر علة يهذى فيها والمبرسم المريض بها

أجلاها (١) بتعذر تصور المعدوم ، و [بتعذر] تميزه وإلا فثابت و [بتعذر] الحمل إذ يوجب اتحاد الاثنين ، و [يوجب] اللغو ، وبأثبات الواسطة ، ولأن العاديات مثلها ، و [هى] تحتمل النقيض للقادر المختار (٢) أو للشكل الغريب (٣) ، ولتعارض [الأدلة] القواطع لو حينا ، ولظهور الخطأ بعد القطع ، ولتأثير الأمزجة والعادات فى الاعتقادات .

و [أنكرت] السوفسطائية كلهما ، فيلتزمون الشك ولو فى الشك . والجواب [أن يقال لهم هل تميزون بين الألم واللذة فأن أبوا إلا] التزامه فالتعذيب (٤) :

[تعريف النظر والاختلاف فى إفادته العلم]

ثم النظر ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى إلى أخر (٥) ؛ وقيل تجريد الذهن عن الغفلات ؛ وقيل تحديق العقل نحو المعقولات . وصحيحه ، وهو ما صحت مادته وصورته ، يفيد العلم ضرورة ، وقد يختلف فيه القليل .

والضروريات قد تتفاوت لا لاحتمال النقيض ، أو [قد تفيد التفاوت] نظراً ولا دور [فى ذلك] . ونفيه [أى النظر] به تناقض . [وصحيح النظر يفيد العلم ضرورة] خلافاً للسُّمَنية . وما يظهر خطؤه [من النظر] غير المبحث . وتحصل المقدمتان [فى الذهن] كطرفى الشرطية . وينتفى المعارض [للشىء المعلوم بالنظر] بمجرده فلا تسلسل : و [خلافاً أيضاً] للمهندسين [الذين ينكرون أن النظر يفيد العلم] فى الألهيات و [الجواب أنها تتصور بوجه ما . و [أما]

(١) يعنى قانون التناقض القائل بأن الشىء أما أن يكون أولا يكون أو أن النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان .

(٢) وهو رأى المتكلمين

(٣) وهو رأى الفلاسفة والمراد بالوضع الغريب الوضع الفلكى الغريب

(٤) أي إن أبوا إلا التزام الشك فى معرفة الفرق بين اللذة والألم فيعذبون لكى يعترفوا بالألم وهو من الحسيات

(٥) وهو رأى أرباب التعاليم

الخلاف فى هوية [الأنسان] [الذى يحتجون به فـ] دليل العسر [فى معرفة الهوية لا غير] . و[خلافاً] للملاحدة [القائلين لا يفيد النظر المعرفة بالله] بلا معلم . و[أما كثرة] الاختلاف [فى المعرفة فراجعة] لفساد بعض الأنظار . والاحتياج [إلى معلم] فى العلوم الضعيفة [كالنحو والعروض] ، بمعنى العسر ، [مسلم به].

[كيفية إفادة النظر الصحيح للعلم]

و [قال] الشيخ [الأشعرى] عادة (١) . و [قالت] الحكماء إعداداً ، و [قالت] المعتزلة توليداً (٢) لا تذكرة لعلة فارقة بينهما ؛ فالقياس [الفقهى الذى ألزم الأشاعرة به المعتزلة] وَهْمٌ .

وقيل [العلم الحاصل عقيب النظر] واجب غير متولد (٣) ، والأصول تنفيه .

[شرط النظر]

وشرطه عدم العلم [بالمطلوب] و [عدم] الجهل المركب [به] . [و] فى الدليل الثانى [إذا استدل على مطلوب بأدلة متعددة] يطلب وجه لدلالته [لا للعلم به]

[النظر فى معرفة الله تعالى]

والنظر فى معرفة الله تعالى واجب إجماعا ، فعندنا [واجب] سمعاً لقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا . و [قالت] المعتزلة [واجب] عقلا وإلا أفحم الأنبياء ، وهو [تعليل] مشترك [بين الوجوب السمعى والوجوب العقلى] .

---

(١) أى بأجراء العادة وهى خلق الله سبحانه وتعالى الأشياء بعضها عقيب بعض فاذا كان صدور فعل منه تعالى دائماً أو أكثرياً يقال فمنه بأجراء العادة وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلا فهو خارق للعادة . وإفادة النظر العلم فى رأى الأشعرى من النوع الأول

(٢) قارن المحصل للرازى ص ٢٨ — ٢٩

(٣) اختاره الرازى وقيل أخذه من القاضى الباقلانى وإمام الحرمين

والوجوب لا يتوقف على العلم به . ولا يلتفت إلى قول بعض الظاهرية إنه بدعة . وقد نهى النبي عليه السلام عن الجدل وقال (٤) عليكم بدين العجائز :

[الاختلاف فى أول واجب على المكلَّف]

والنزاع فى أول واجب [على المكلف أهو] المعرفة أو النظر أو القصد إليه (١) [نزاع] لفظى لا [أن الواجب هو] الشك لأن الوجوب [فى المعرفة] مقيد به

و [النظر] الفاسد لا يتضمن الجهل [مطلقاً] أذ لاوجه دلالة [عقلية كما فى حالة النظر الصحيح المستلزم للعلم] . أما نظر المحقق فى الشبهة [التى يوردها المبطل] فكنظر المبطل فى الحجة [التى يوردها المحقق] ؛ ووجوب الاعتقاد مشترك [بين الحالتين] . وقيل يتضمنه ضرورة ، وقيل إن فسد من المادة .

[الاختلاف فيما اعتبر شرطا للنظر]

وأوجب ابن سينا التفطن(٢) للاندراج [بين المقدمات] فأن عُنىَ [بهذا الشرط] غير اجتماع المقدمتين [فى الذهن] منع ولا يلزمه التسلسل إذ ليست مقدمة (٣)

[الاختلاف فى دلالة الدليل على المدلول]

وفى تغاير العلم بالمدلول و [العلم] بوجه الدلالة تردد

---

(١) أنه المعرفة قول الأكثرية ومنهم الأشعرى ، وأنه النظر قول المعتزلة وأبى إسحاق الأسفرائينى وأنه القصد إلى النظر قول أبى هاشم

(٢) أى التنبه إلى الارتباط الموجود بين المقدمات فى الأقيسة مثلا

(٣) يرد على الرازى الذى يقول إن العلم بأن إحدى المقدمتين مندرجة فى الأخرى تصديق جديد مغاير لتصديق بالكبرى والصغرى فلو وجب العلم به كان مقدمة أخرى منضمة إلى مقدمتى القياس

[الطريق الذى يقع فيــه النظر]

ثم الطريق [تعريفه أنه] ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب ، إما تصورى وهو المعرف أو تصديقى وهو الدليل . وقد يخص [اسم] الدليل بالقطعى ، و [يسمى الدليل] الظنى أمارة ؛ و [قد يخص أيضاً] بما [يكون الاستدلال فيه] من المعلول [على العلة] (١) والعكس [وهو ما كان الاستدلال فيه من العلة على المعلول] تعليل (٢)

[أقسام الدليل]

والدليل [قسمان] عقلى ونقلى أى مركب [من العقلى والنقلى] إذ صدق الخبر إنما يثبت بالعقل ، فما أمكن [ولم يمتنع إثباته ولا نفيه] يثبت بالنقل ، وما يتوقف عليه النقل فبالعقل [ثبوته] وإلا فبهما

و [الدلائل] النقلية قد تفيد القطع فى الشرعيات وأن توقف [ذلك] على الظنيات ، [وإنما تفيده فى الشرعيات] لقرينة مشاهدة أو متواترة ، وفى [إفادتها القطع فى] العقليات نظر ، إذ لو وجد معارض عقلى قدم : إذ إبطال الأصل [وهو العقل] بالفرع [وهو النقل] إبطال لهما .

الأمور العامة [التى لا تختص بقسم من أقسام الموجود دون غيره]

[أقسام المعلوم]

المعلوم إما موجود أى له تحقق ، أو معدوم . وقيل المتحقق تبعاً حال [وهو الواسطة] وهو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة . و [ذهب] أكثر المعتزلة [إلى أن] المتحقق فى نفسه ثابت ، وغيره منفى ، والكائن فى الأعيان موجود فهو أخص من الثابت ، وغيره معدوم فهو أعم من المنفى . و [ذهب]

(١) وهذا هو البرهان الآنى
(٢) وهو البرهان اللمى

بعضهم [إلى أن] الـكائن تبعا حالٌ . و [قالت] الحكماء ما يصح أن يعلم معدوم لا تحقق له بوجه ما ، أو موجود ذهنى منحاز لا بهوية [شخصية] ، أو [موجود] خارجى : واجب لا يقبل العدم لذاته ، أو ممكن جوهر موجود لا فى موضوع أى محل مقوِّم ، أو عرض .

و [قال] المتكلمون الموجود ماله تحقق فى الخارج [وهو] قديم لا أول له أو حادث [وينقسم إلى] متحيز أى مشار إليه بالذات بهنا وهناك وهو الجوهر ، او حال فيه اى مختص به تتحد الأشارة إليهما وهو العرض ، أوْ لا [متحيز أو حال فى متحيز] ولم يثبت [وجوده عندنا] ؛ ونفيه لأنه لو وجد لشاركه البارى فيه [فى هذا الوصف] وما يزه بغيره فتركب [البارى] ؛ و [القول] بأنه أخص صفاته [تعالى] ضعيف .

[فصل فى الوجود والعدم]

ثم الوجود بديهى و [إنما] تعريفه تنبيه على المراد [بلفظ الوجود] من [بين سائر] المتصورات . واستدل [على بداهته] بأنه جزء وجودى(١) وهو بديهى ، أو [بأنه لابد من الانتهاء إلى] وجود دليل ، أو [الانتهاء] فيه إلى [قضية] موجبة حكم فيها بوجود المحمول . ومنع بداهة حقيقته ؛ و [أما] التصديق [«أنا موجود» فبديهى ولـكنه] لا يستلزمها وهو فرع الاشتراك . والبديهى [هو نفس] الدليل [لا وجوده] والحمل بهوهو (٢) وقد لا يوجدان (٣)

و [استدل كذلك] بأن الحد [يكون] بالأجزاء فهى [أذن] أمثاله [ومساوية له] أو علله ومعروضاته [ويكون الوجود عارضاً لها]

---

(١) أى وجودى أنا الشخصى

(٢) أى بأن ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول فى القضية الحملية

(٣) المراد الموضوع والمحمول كما فى قولنا شريك البارى ممتنع

والرسم قاصر [عن تعريف الكنه] ولا أعرف منه [1]. وينتقض [استدلالكم على نفى الحد] بالمركبات [الأخرى] ؛ و [قولكم فهى أمثاله] فرع تماثل الوجودات ، و [الوجود] هو مجموعها . و [رد على نفى] الرسم [بأنه] قد يفيد الكنه . و [القول بأن الوجود] لا أعرف [منه] مصادرة .

وقيل لا يتصور [الوجود] لأنه [يعقل] بتميزه [عن غيره] و [هذا التميز] هو [أنه] ليس غيرَه ، وأنه سلب يعقل بعد الوجود ، قلنا [إنه يتصور] لا بمعرفة تميزه .

وقيل [تصوره كسبي لأنه] إما الماهية أو عارضها [وقد تصور] تبعاً لها : ومنعت الثانيه . أو [نقول] يتبع [تعقله] تعقل ماهية ما [معينة] لا منتشره ، إذ يعود الكلام فيها . و [الوجود] هو [معنى] مشترك [بين الموجودات بأسرها] للجزم به مع التردد فى الخصوصيات ، وللقسمة ، [ومورد القسمة مشترك بين أقسام الوجود ، والجزم والقسمة ثابتان] عقلا لا [أنه لا يقبل القسمة] لاتحاد مقابله [وهو العدم] ذلكل حقيقة نفى يقابلها ، وليس فى نفيه [أى نفى اشتراك الوجود] عموماً إثباته فأنه لا يقتضى وجود الموضوع [فى القضية السالبة]

[فصل فى أن الوجود نفس الماهية أو جزؤها أو زائد عليها]

قال الشيخ [الأشعرى] وأبو الحسين [البصرى من المعتزلة] هو نفس الحقيقة وإلا قام بالمعدوم ، ومنع [بقولهم إن الأمر] كالأعراض تقوم بالحقيقة من حيث هى [2] وضرورة المسبوقية بالوجود [كائنة] فى غيره [من الصفات الثبوتية

---

(١) من الوجود فلا يعرف بحد ولا رسم

(٢) أى لا من حيث إنه لم تكن الاعرض قائمة بها ثم قامت وكذلك القول فى الوجود : نقول إنه قائم بالحقيقة من حيث هى لا من حيث إنها معدومة ثم وجدت

الوجودية] إذ الضرورة [فيه] فارقة ؛ وقد لا يزيد وجود الوجود [على الوجود] فيتسلسل [١]

و [قالت] الحكماء [إن الوجود عين الماهية] فى الواجب و إلا علل بها فتقدم عليه بالوجود ؛ ومنع كالقابل والمقوّم و [أجاب الحكماء بأن] الفرق [بين هذه الثلاثة] ضرورى . وقيل [إن الوجود] زائد [فى الواجب والممكن] : أما فى الممكنات فلأنها تقبل العدم ومع الوجود تأباه ، وأذ نعقلها ونشك فى وجودها ولو ذهنا ، ولإفادة الحمل ، و[لأنه] لو دخل [فى الماهية كجزء لها] فأعم الذاتيات ، فجنس ، فيتسلسل فصوله :

وأما [زيادة الوجود على الماهية] فى الواجب فلأن تجرده [عن الماهية وقيامه بنفسه إما لأمر] منفصل أو لجرده [وكلاهما باطل] و [لأنه لو كان مجرداً قائماً بنفسه لكانت] مبدئيته [للممكنات تكون] مع التجرد وهو عدم ، أو [لا تكون مبدئيته مع التجرد بل] تعم [فيكون كل موجود مبدأ لكل موجود حتى نفسه وعلله] ولو بشرط [٢] . و[القول بأن] كونه [عبارة عن] وجوده الخاص لا يشفى . والتشكيك وجواز التخالف [فى الموجودات] كالماهية والشخص يدفعهما [٣]

[الخلاف فى تميز العدمات]

والعدمات تمايز كعدم الشرط و[كعدم] الضد وغيرهما ؛ وقيل لا إذ لا أشارة أليها فلا تعقل ؛ وقيل [هذا القول] تناقض . والحق أنه فرع [الخلاف فى]

---

(١) وقوله « ضرورية المسبوقية بالوجود فى غيره » رد على من قال إن الوجود لو لم يكن عين الماهية لازم أن يكون للماهية وجود قبل أن يلحقها الوجود فيلزم كون الشىء موجوداً مرتين — وقوله « وقد لا يزيد الخ » رد على حجتهم بأن الوجود لو لم يكن عين الماهية بل كان زائداً عليها لازم أن يكون له وجود ويتسلسل

(٢) جواب لمن قال لم لا يجوز أن يكون التجرد شرطاً لتأثير الواجب لا جزءاً منه

(٣) يشير إلى الدليلين السابقين فى إثبات أن الوجود زائد على الماهية فى الواجب

الوجود الذهنى . ثم فرق بين مفهوم [المعدوم] وما صدق عليه .

[فصل فى هل المعدوم شىء أم لا]

قال غير أبى الحسين [البصرى] والعلاف من المعتزلة [إن] المعدوم الممكن شىء ؛ والثابت من كل نوع أفراد غير متناهية ؛ و [يلزم من قولهم هذا] أنه ينفى المقدورية و [يلزم أيضاً أن] يكون المعدوم أعم من المنفى فـ [هو] غيره فـ [هو ثابت] فكذا المنفى [ثابت] لصدقه عليه ؛ و [لا يمكنهم الاستدلال بأن] التميز [يوجب الثبوت فأنه] لا يوجبه كما أذا وافقونا عليه [فى الممتنعات] .

[الوجه الثانى لهم هو أن المعدوم متصف بالأمكان وهو صفة ثبوتية] و [لكن] الأمكان [اعتبار] عقلى .

[من الأمور المتفرعة على القول بأن المعدوم شىء ثابت]

قال غير [أبى إسحق] بن عياش [من المعتزلة القائلين بأثبات العدمات إن] لها صفات الأجناس [كالجوهرية والعرضية والسوادية الخ] . فالعائدة [من هذه الصفات] إلى الجملة [هى صفة] الحياة وما يتبعها [كالعلم والأرادة وغيرهما] ؛ و [العائد منها] إلى التفصيل [إما صفات للجواهر أو للأعراض] : أما [صفات] الجواهر فالحاصلة [منها] حالتى الوجود والعدم [صفة] الجوهرية ؛ وما [يحصل منها] بالفاعل [صفة] الوجود ؛ وما يتبعه [صفة] التحيز ، والمشروط الحصول فى الحيز[1] ؛ وأما [صفات الأجناس] للأعراض فالثلاثة الأول . وقيل الجوهرية [هى نفس] التحيز . وابن عياش ينفيهما حال العدم ؛ والشحام يثبتهما مع الحصول فى الحيز والبصرى دونه و يثبت العدمَ .

وقالوا [إنه] بعد العلم بأن للعالم صانعاً عالماً قادراً حياً يحتاج ألى إثباته بالدليل ، والحال بطلانه ضرورى .

(١) تسمى صفة التحيز « بالكون » وصفة الحصول فى الحيز أى اختصاص الجوهر بحيز معين بصفة الكائنية

[القول فى الحال أو الواسطة بين الموجود والمعدوم]

فأن غيّر التفسير [فى معنى الموجود والمعدوم] فـ [النزاع] لفظى . و [أما الحال فقد] أثبته الأمام [الجوينى] أولا ، والقاضى [الباقلانى] وأبو هاشم [من المعتزلة] [وذلك] كالوجود أذ لا يتصف به و [لا] بنقيضه [وهو العدم]: ومنعًا . و [قالوا الحال أيضاً] كاللونيه وإلا قام المعنى بالمعنى [كما فى حالة اللون الأسود وقابضيته للبصر التى هى فصله] و [إن] التزم [قيام المعنى بالمعنى فلا يلزم محال] ، أو [على التسليم بأنه محال لا يلزم قولهم لأن] التمييز [بين أى لون وفصله] ذهنى [لا خارجى] . ولا يمتنع صورتان [ذهنيتان] لبسيط باستعدادين [نفسيين] أو شرطين [مختلفين] .

[أقسام الحال]

وقسموه إلى معلَّل وغيره . [و] قالوا الذوات بها تمايز . ويلزمهم الترجيح بلا مرجح لا التسلسل فى الأحوال (٦) فان الحال سلب ويمتنع اتصافه بالتماثل والاختلاف . وللالتزام التسلسل وجه .

[مباحث الماهية]

ثم لكل شىء حقيقة (١) هو بها هو ، مغايرة لما عداها لزم أو فارق . فليست من حيث هى أحد النقيضين [كالوجود والعدم والواحد والكثرة الخ] . لا أنها من حيث هى ليست [أحد النقيضين] . وأنسانية زيد ليست التى فى عمرو ولا غيرهما . وهى مع الغير [تسمى] مخلوطة و [تسمى] بشرط و [هذه] توجد [فى الخارج] . و [أذا أخذت] بقيد التجريد [تسمى] بشرط لا [شىء أو تسمى مجردة] ولا توجد إلا فى الذهن إذ لا حجر فى التصورات .

---

(١) الحقيقة إما جزئية وهى الهوية وقد تطلق الهوية ويراد بها الوجود الخارجى : او كلية وهى الماهية.

والمطلقة [هى التى أخذت] لا بشرط (شىء) وتعمهما [أى المطلقة المخلوطة والمجردة] فتوجد [فى الخارج] ، فبطل [بذلك] المثل [الأفلاطونية][١]

والماهية [إما] بسيطة أو مركبة تنتهى إليها ، أذ فى العدد ولو غير متناه [يوجد] الواحد .

[تقسيم أجزاء الماهية المركبة]

والأجزاء [التى للماهية] إما متداخلة بعضها أعم [من الآخر عموماً] مطلقاً و[حينئذ فهو إما] مقوِّم [للأخص] أوْ لا . أو [يكون العموم والخصوص] من وجه . وإما [أن تكون الأجزاء] متباينة كالشىء مع علة من [العلل] الأربع ، أو [مع] معلول أو [مع] غيرهما . وهى [إما] متشابهة أو متخالفة عقلية أو خارجية ؛ وأيضاً وجودية حقيقية أو أضافية أو مختلطة به أوْ لاَ .

[هل الماهيات الممكنة مجعولة ؟]

وقيل الماهيات غير مجعولة لامتناع السلب [٢] . ومنع [امتناع سلب الشىء عن نفسه] : فالكاذب [والمحال هو] العدول [كقولنا الأنسانية لا إنسانية] . وقيل البسائط [من الماهيات هى غير المجعولة] إذ الأمكان إضافة بين الشيئين [والبسيط ليس فيه شيئان] . و [اعترض بأنه] لا يتعين الجزء [فى التعدد] فلعله [وهو التعدد] باعتبار الوجود ، [فأن البسيط له ماهية ووجود فيعرض الأمكان للماهية البسيطة بالنسبة إلى الوجود . فالأمكان يقتضى شيئين لا جزءين حتى يستحيل عروضه للبسيط] و [اعترض أيضاً بأن قولكم بعدم مجعولية البسائط] ينفى المجعولية رأساً .

---

(١) لأن نظرية أفلاطون تقول بأن الماهيات المجردة ، وهى المثل ، موجودة فى الخارج

(٢) أى سلب الشىء عن نفسه : وفى حالتنا هذه ألا تكون الماهيات فى حد ذاتها ماهيات وهذا يلزم فى نظر بعضهم من فرض الماهيات مجعولة وفى حالة رفع فاعلها

[المركب]

والمركب إما ذات [إن قام بنفسه] فيقوم جزء منه بآخر ، أو صفة [إن قام بغيره] فيها [يقومان] بثالث [غير المركب] ، أو [يقوم] أحدهما [بذلك الثالث] و [يقوم] الآخر [بالجزء القائم] به

[الماهية المركبة]

و [التركيب فى الماهية] يثبته الاشتراك [مع غيرها] فى ذاتى ، والاختلاف [عن ذلك الغير] بآخر [ذاتى أيضاً] لا عارض ولا سلب . ولا بد [فى تركيب الماهية الحقيقية] من حاجة [الأجزاء بعضها إلى بعض ، وذلك الاحتياج إما من الجانبين] بلا دور كصورة المعجون و [كصورة] العسكر . قيل [الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقية فلا بد أن تكون بينهما حاجة] فأحدهما علة [للآخر] وليس [يمكن أن يكون ذلك الأحد] الجنس لعدم الاستلزام ، فهو الفصل (١) . فلا يتعاكس [الجنس مع الفصل فيكون الجنس جنساً لماهية ما ثم ينعكس الأمر فيكون الفصل جنساً للماهية نفسها والجنس فصلا لها] . ولا يتعدد القريب منه ؛ ولا يقوّم جنسين أو نوعين . ورد بأن المحتاج إليه [هو العلة] الناقصة و [هى] لا تستلزم [المعلول وإنما المستلزم له العلة التامة]

والعام مع زيادة محصله نوع . ودونها جزء . ومطلقاً محمول . والحمل ملاحظة الجهتين . والتعين غير الماهية لاشتراكها [بين كثيرين] دونه . وهو موجود [فى الخارج] لأنه جزء المعين ، لا للزوم كونه عدم مثله [وهو العدم] (٢) اذ العدمى

---

(١) أى أن الفصل علة للجنس إذ الجنس لا يتحقق ولا يتحصل بدونه

(٢) وهى حجة الرازى فى وجود التعين . راجع المواقف ج ٣ ص ٩١ . قال لو كان التعين عدمياً لكان إما عدما مطلقا وهو باطل ، وإما عدما مضافا وحينئذ إما أن يكون عدما للاتعين العدمى فيكون هو وجودياً او عدما لتعين آخر فذلك الآخر إن كان عدما فهو عدم العدم فهو موجود .

[غير العدم بل العدمى هو] ما ليس ثبوته لموصوفه بوجوده [له] .

والمتكلم [واحد المتكلمين] إذ ظنه متميزاً عنها فى الخارج . منع[١] للزوم الدور والتسلسل [بتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها وتوقف تميزها على انضمامه إليها] . وإذ قيل إن علل بالماهية انحصر نوعها فى شخصها وإلا تعدد بالقوابل وما يكتنفها فيلزم التسلسل فى القوابل أو انحصارها فى الشخص .

[فى الوجوب والأمكان والامتناع]

ثم الوجوب والأمكان والامتناع [تصورات] ضرورية، وتعريفاتها دورية. وأعرفها أقربها من الوجود وهو الوجوب . وقد تكون [هذه الثلاثة] جهات [للقضايا] ، والمبحث [هنا] غيرها . وإلا [بأن كانت جهات للقضايا] فلوازم الماهيات واجبة لذواتها [مع أن الواجب حملها عليها] . و [هذه الثلاثة] هى والقدم والحدوث اعتبارية [لا وجود لها فى الخارج] . والا تسلسل : وكذا كل ما تكرر نوعه[٢] و [كل] ما سبق الوجود [فهما أيضاً اعتباريان وإلا تسلسلا]

[هل الوجوب والامكان والامتناع صفات وجودية ؟]

وقيل [إنها ما عدا الامتناع] وجودية : [أولا] أذ نقيضها عدم لصدقه على المعدوم ، [ثانياً] لتحققها [ما عدا الامتناع ، فى نفسها : سواء] وجد فرض [من عقل] أم لا ، [ثالثاً قولنا] هو لا كلا هو . [٣] ونقضت بالامتناع [فهو ثابت لموصوفه غير موجود]

---

(١) أى قال المتكلمون إن التعين أمر عدمى

(٢) ما تكرر نوعه أى ما اتصف أى شخص يفرض منه بمفهومه حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على أنه حقيقته ومرة على أنه صفته — وكل ما سبق الوجود أى وجود الشيء كالحدوث والذاتية والعرضية الخ.

(٣) أى قولنا أمكان الممكن لا — أى عدمى — يساوى قولنا لا أمكان له أى لا فرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان ، فلو كان الامكان عدمياً لم يكن الممكن ممكناً وهذا رأى ابن سينا

[الوجوب الذاتي]

والوجوب الذاتي ينافي الغيري و[ينافي] التركيب وإلا احتاج إلى جزئه وهو غيره ، و [ينافي أيضاً] الزيادة [على الماهية] لو ثبت [وجوده في الخارج] وإلا وجب بوجوب علته ، و [ينافي] الشركة وألا تمايزا بتعين فتركبا . لا [ينافي الوجوب الذاتي] وجوب صفاته ، ولا يلزم احتياج [الواجب إلى الغير لأن صفاته ليست غيره] .

[الممكن لذاته]

والإمكان [الذاتي] محوج إلى السبب ضرورة . والعدم إن قبل الترجيح فلعدم العلة . ولا يلزم [استناد] الوجود [إلى العدم] للضرورة . والإيجاد للموجود كالحدوث [للصفات الحادثة] : [وهو حاصل] ولو حال البقاء ، أي دوامه لدوامه ، فليس تحصيلا لحاصل أو [تحصيلا لأمر] متجدد .

وليس المحوج [للممكن إلى السبب هو] الحدوث ولا شطره ولا شرطه لتأخره بمراتب (١) . ولا طرف [من طرفي الممكن وهما الوجود والعدم] أولى به وإلا احتاج إلى انتفاء سبب الآخر : وفيه بحث .

[الممكن لا يكون أحد طرفيه — وهما الوجود والعدم — أولى به لذاته]

وقيل العدم أولى بالموجودات [الممكنة] السالبه (٢)

[للممكن وجوبان وجوب سابق ووجوب لاحق]

[إن أولوية الوجود الناشئة من علة الممكن إن لم تصل إلى حد الوجوب

---

(١) وفي العبارة تقديم وتأخير ومعناها وليس المحوج ولا جزء منه ولا شرطه هو الحدوث لتأخر الحدوث : « قارن المواقف » وشرحها ح ٣ ص ١٦١

(٢) في «المواقف» السيالة بدل السالبه وهذا أصح لأن المراد بها الأمور غير القارة كالحركة والزمان الخ. راجع المواقف ج ٣ ص ١٦٥

كانت غير كافية فى وجوده] فيعرضه وجوب سابق [على وجوده] ولاحق بشرط المحمول ولا ينافيانه [من حيث إمكانه الذاتى] .

[لزوم الأمكان للممكن]

وهو لازم للماهية وإلا ارتفع الأمان [عن حكم العقل بوجوب الواجب واستحالة المستحيل وجواز الجائز] .

[أبحاث القدم]

والقدم [للممكن] يمنع تأثير [الفاعل] المختار لسبق القصد إلى إيجاده [و] لا [يمنع تأثير] الموجب اتفاقا فيهما [1] : وللمناقشة مجال .

ويثبت [القدم] لذات الله تعالى ولصفاته . والمعتزلة قالوا به معنى . [و] لا [يثبت القدم] لغيرهما . وكفرت النصارى لأنهم وأن لم يسموا الأقانيم ذوات [فأنهم] قالوا انتقلت . وأثبت الحرنانيون [من المجوس القدم لخمسة] للبارى والنفس والهيولى والدهر والفضاء .

[أبحاث الحدوث]

والحدوث [هو] المسبوقية بالعدم . وقيل بالغير . قال الحكماء يستدعى مادة وهى محل إمكانه أى [إمكانه] الاستعدادى : و [هو] يغاير [الأمكان] الذاتى : إذ الأول يتفاوت قرباً وبعداً و [يستدعى] مدة بها تقدم عدمه وتعاقب استعداداته .

[مبحث الوحدة والكثرة]

ثم الوحدة والكثرة تغايران الوجود والماهية إذ يقبلانهما . واختلاف فى

---

(١) الظاهر أنها « منهما » أى المتكلمين والحكماء إذ جوزوا جميعاً استناد القديم إلى الفاعل الموجب : هذا على فرض أن المتكلمين سلموا كونه تعالى موجباً : قارن المواقف ٣ ص١٧٩

وجودهما [فى الخارج][1] وتقابلهما [إنما يكون] لأضافة عرضت . ويقوم العدد بوحداته لا [بمجموع] أعداد فيه .

[أقسام الواحد]

والواحد إما شخص وهو الوحدة والنقطة والمفارق إن لم يقبل القسمة و [إما واحد] بالاتصال إن قبلها [وانقسم] إلى [أجزاء] متشابهة ، وبالاجتماع [إن قبلها وانقسم] إلى متخالفة . و إما غيره فهو [واحد] بالنوع أو بالجنس أو بالعرض موضوعا أو محمولا أو غيرهما . و [الواحد فى إطلاقه على هذه الأنواع جميعها] مشكك فتختلف أحكامه .

و [الواحد بالاجتماع ينقسم] أيضاً [إلى] تام طبيعى أو صناعى أو وضعى أوْ لا [وهو الناقص] . و [الواحد] أسماء أنواعه بحسب ما فيه : [فهو] مماثلة أو مجانسة ومساواة ومشابهة ومناسبة ومشاكلة وموازاة ومطابقة .[2]

[البحث فى الاثنين]

والاثنان غيران . وقال مشايخنا موجودان جاز انفكاكهما فى حيز أو عدم لا كالجزء [مع كله] والصفة [مع موصوفها] . ويرد [عليهم اثنينية] البارى تعالى مع العالم : و [بأنه] لا يكفى [الانفكاك] من جانب [واحد] . [و] لا [يرد] المضافان [كالأبوة والبنوة] . وقيل [المراد جواز الانفكاك] فى علم . ولا يتحد اثنان ضرورة ثبوتاً أو عدماً . وهما إما مثلان يشتركان فى الصفات النفسية ؛ وقيل [3] فى أخصها . فليس [الاشتراك] لزائد [عليها] خلافا لمثبتى الأحوال . ولا يجتمعان خلافا للمعتزلة إلا شرذمة [منهم منعوه] فى حركتين

---

(١) أثبته الحكماء وأنكره المتكلمون

(٢) الاتحاد فى النوع مماثلة ، وفى الجنس مجانسة ، وفى الكم مساواة ، وفى الكيف مشابهة ، وفى النسبة مناسبة ، وفى الشكل مشاكلة ، وفى الوضع موازاة ومحاذاة ، وفى الاطراف مطابقه

(٣) وهو قول أكثر المعتزلة

[متماثلتين] وإلا لم يتمايزا : وإذ فى [اجتماع علمين] نظريين يلزم النظر فى المعلوم . و [أما] اشتداد السواد [فى الثوب المصبوغ عدة صبغات] فليس به [أى باجتماع الأمثال] بل [ألوان السواد] أضداد تتوارد . وفى إطلاق الضدين عليهما خلاف . وإما ضدان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل [واحد] من جهة [واحدة] . ولم يشترط المعتزلة اتحاد المحل (٨) كالعلم والجهل [المجتمعين] بجزء من القلب . بل [لم يشترط المحل أيضاً] كإرادة الله وكراهيته [وهما يجتمعان لا فى ذات] . فلا تضاد فى الأفعال والأحكام . وإما متخالفان : أى ما عداهما . وقيل [المتخالفان] غير المثلين . و [قالت] الحكماء المتقابلان ما لا يجتمعان فى ذات فى زمان من جهة . وهما إما موجودان : فإن عقلا مقايسة فمتضايفان : وإلا فضدان . وقد يشترط بينهما [أى الضدين] غاية الخلاف . ويلزم أحدهما [حال كونه] معيناً أو مبهماً المحل . أولا [يلزم بأن يوجد وسط بينهما] مع إمكان التعاقب [على المحل] أو لا . وهما نوعان لا أكثر لجنس أخير .

و [المتقابلان] إما أحدهما عدم : فإن اعتبر مستعداً للوجود بشخصه أو نوعه أو جنسه [فالمتقابلان] عدم وملكة حقيقيان : أو [اعتبر مستعداً للأمر الوجودى] حينئذ فمشهوريان . وإلا فسلب وإيجاب : وتقابلهما بالذات : ويقتسمان الكذب.

[مبحث العلة والمعلول]

ثم العلة إما جزء [المعلول] فصورة أو مادة وعنصر وقابل واسطقس باعتبارات (١) . وهما علة للماهية . وإما خارج [عن المعلول] ففاعل أو غاية و [الغاية] هى معلولة خارجاً وتختص بالقادر [المختار لا بالموجب] . وجميعها [علة] تامة .

---

(١) المادة والعنصر والقابل والاسطقس كلها بمعنى الهيولى باعتبارات مختلفة

والشخص لا يعلل بمستقلتين وإلا استغنى بكل عن كل . وجوزه بعض لمعتزلة كالحركة [تحصل] بجذب ودفع . لا المثلان [فأنهما يمكن أن يعللا بعلتين مستقلتين وذلك] كالمخالفة والحرارة [فأن لأنواعهما المختلفة عللا مستقلة] .

[صدور أكثر من أثر واحد عن المؤثر البسيط عند الأشاعرة]

ويعلل أثران ببسيط كالتحيز وقبول الأعراض [المعللين] بالجسمية . ومنعه لحكماء إلا بتعدد آلة أو قابل [وذلك لثلاثة أمور أولها] لتغاير مصدريتهما يلزم [من هذا التغاير] التركيب أو التسلسل . و [ثانيها] أذ يستدل باختلاف لأثر على الاختلاف [فى المؤثر] . و [ثالثها] أذ صدور «ا» ولا «ا» تناقض . بل [فى الجواب عن الأول] المصدرية اعتبارية . و [عن الثانى] الاستدلال أنما هو] بالتخلف [لا بالاختلاف] . و [عن الثالث] المناقض [هو] صدور «ا» [وليس صدور لا «ا»] .

[البسيط الحقيقى لا تعدد فيه أصلا فى رأى الحكماء]

قالوا فلا يكون [البسيط] قابلا وفاعلا و [ذلك] لتنافى كيفيتى النسبتين . يدفعه اختلاف الجهتين .

[القوه الجسمانية لا تفيد أثرا غير متناه عند الحكماء]

ولا تفيد قوة جسمانية أثرا غير متناه . إذ قوة النصف فى [التحريك] الطبيعى نصف قوة الكل] . و [قوة] الضعف فى [قبول التحريك] القسرى [النصف] وكلا الحركتين أى حركة النصف فى الطبيعة وحركة الضعف فى القسرية] أقل . ذا فرضا من مبدأ [واحد] فالناقصة [إما] متناهية فكذا ضعفها [وهو خلاف المفروض] أو لا فتقع الزيادة عليها فى جهة اللا تناهى [فهى متناهية أيضا فكذا ضعفها] . ومبناه [على] أن جزء القوة قوة و [على]

حفظ النسبة [بين قوة النصف وقوة الكل] . وينتقض [دليلهم] با [الحركات] الفلكية .

[الدور والتسلسل فى العلل ممتنعان]

والدور ممتنع وإلا تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين . وتقدم العلة ضرورى . ومن ثمة صح [القول] كانت [العلة] فكان [المعلول] بلا عكس .

وكذا التسلسل [ممتنع] أذ للكل [المؤلف من أجزاء كلها ممكنة] علة [توجده و] توجد جزءا [منه] قطعا[١] . و [ثانيا] إذ تطبق جملتين [أحداهما] من معلول [مفروض إلى غير النهاية] و [أخرى] مما قبله بمتناه [مفروض إلى غير النهاية أيضاً فأن تطابقا] فالناقصة كالزائدة ؛ أو تنقطع [الناقصة] فتنقطعان و [هذا البرهان[٢] يجرى فى سلسلة] قد ضبطها الوجود بخلاف مراتب الأعداد . وشرط الحكماء [لامتناع التسلسل] وجود الأجزاء معا مرتبة . والدليل عام . [ثالثاً] وأيضاً ما بينه [وهو أى معلول معين فى السلسلة] وبين كل علة متناه لأنه بين حاصرين ؛ فكذا الكل . [رابعاً] وأيضاً [لو تسلسلت العلل] يزيد المعلول على العلة بواحد مع تضايفهما . [خامساً] وأيضاً [لو تسلسلت العلل] فالاستناد (٩) [فى النهاية] إلى الواجب إذا ثبت [الواجب] بغيره[٣]

[جزء العلة وشرطها]

والشرط ما يتوقف عليه تأثير المؤثر : والجزء [ما يتوقف عليه] ذاته .

---

(١) وأذا كان كذلك فجزء معلول فى وجوده لعلة خارجة عن جميع أجزاء الكل ، والمفروض فى التسلسل أنه معلول لجزء آخر وهذا تناقض - وأذا لم يستند جزء إلى آخر من أفراد سلسلة بل استند ألى علة خارجة كان ذلك الجزء طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية والفرض أنها غير متناهية . والمراد بالطرف هنا واجب اوجود

(٢) يسمونه برهان التطبيق ويستخدمونه في إبطال كل نوع من أنواع التسلسل

(٣) بغيره أى بغير بطلان التسلسل

وعدم المانع [ليس شرطاً فى ذاته بل] كاشف عن وجود : كالباب للدخول والعمود لسقوط السقف .

[العلة والمعلول فى اصطلاح مثبتى الأحوال]

وقال مثبتو الأحوال : العلة صفة توجب لمحلها حكما (١) . وقيل توجب لغيره كتوابع الحياة [من العلم والقدرة والإرادة وغيرها] لا هى عند محققيهم (٢)

[العلة الوجوديه]

وهى وجودية ضرورة . لا للزوم العلم والجهل إذ العدمى غير ما ينفى (٣)

[العلة العقليه]

و [العلة] العقلية مطردة بلا شرط [و] منعكسة . و [المطرد والمنعكس] هما أعم [من العلة] .و [قال] بعضهم [وهم المعتزلة] قد لا تنعكس [فلا يستلزم عدمها عدم حكمها كما] فى الغائب . و [العلة والمعلول] يتلازمان وحدة وتعدداً .

[الفرق بين العلة والشرط]

والشرط قد يكون اصفة [هى علة] . و [قد يكون] محلا [للحكم] . ولا يطرد [مع مشروطه] . و [يكون] خارجاً وعدمياً ومتعا كساً [مع مشروطه] إلا أن يشترط التقدم .

---

(١) هذا تعريف القاضى الباقلانى

(٢) أى لا الحياة نفسها على رأى بعضهم فأنهم قالوا إنها لا توجب حكمة فى غيرها فأذا قامت الحياة فى جزء من شىء كان الحى هو ذلك الجسم لا جملة الشىء بخلاف العلم والقدرة وغيرهما من توابع الحياة

(٣) وهو جواب لمن احتج على وجودية العلة بقوله لو جاز العالمية بعلم معدوم للزم الجاهلية بجهل معدوم . فأذا عدما عن محل كان ذلك المحل عالماً جاهلا . ولا ينهض هذا دليلا لان النزاع فى ثبوت الصفة العدمية لا فى سلب الصفة

[مبحث] الأعراض

[تقسيم الصفات]

الصفة الثبوتية نفسية تدل على الذات دون معنى زائد ، ومعنوية كالتحيز والحدوث وقبول الأعراض . وعند المعتزلة [تنقسم الصفة الثبوتية إلى] نفسية مقوِّمة ، وقيل لازمة ؛ و [إلى] معنوية معللة ، وقيل جائزة ؛ و [إلى] ما بالفاعل [وهى] الحدوث ؛ و [إلى الصفات] التابعة له [الحدوث] ؛ وجوبا أو إمكانا [حاصلة] بالإرادة ودونها .

[تعريف العرض وأقسامه]

والعرض موجود قائم بالجوهر . وقد يختص بالحى وهو الحياة وما يتبعها من الأدراكات وغيرها . أو لا [يختص به] وهى الأكوان (١) والمدركات . وأنواعها متناهية . وفى الأمكان خلاف(٢) : والحق التوقف . و [يحصره] الحكماء فى المقولات [وهى] تسع . فالقابل للقسمة كم . و [القابل] للنسبة [سبعة أقسام] : أين [وهو] الحصول فى المكان . ومتى [وهو الحصول] فى الزمان أو طرفه . والوضع نسبة للأجزاء وإلى الخارج . والملك هيئة أحاطة ما ينتقل معه . والأضافة النسبة المتكررة . وأن يفعل [وهو] التأثير . وأن ينفعل [وهو]التأثر . وغيرهما [وهو القسم الثالث] الكيف . ولا يرد الوحدة والنقطة [أذ لا وجود لها فى الخارج] . لكن لم يثبت كونها أجناساً وعالية و [لم يثبت] الحصر . وليس العرض جنسا [للمقولات التسع] أذ يثبت لها (٣) . ولا يرد الجوهر .

---

(١) الأكوان هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

(٢) أى فى إمكان حصول أعراض نوعية غير متناهية خلاف ، منعه أكثر المعتزلة والأشعرة وجوزه الجبائى والباقلانى

(٣) أى أن العرضية تثبت للمقولات التسع بالبرهان وجنس الشىء مقوم له فلا يثبت له بالبرهان

ثم لم ينكر وجوده ألا ابن كيسان [الأصم] . ولا يجوّز قيامه بنفسه [عند جميع القائلين بوجوده] ألا شرذمة [منهم كأبي الهذيل العلاف] . [فأنهم ادعوا أن لله أرادة قائمة بنفسها وأن الله مريد بها] وهما بُهتٌ .

[العرض لا ينتقل]

ولا ينتقل لأنه [عند المتكلمين] تبع التحيز و [عند] الحكيم [واحد الحكماء] لأن تشخصه بمحله . والرائحة تحدث فى [الجسم] المجاور [لا تنتقل إليه من جسم آخر] .

[قيام العرض بالعرض]

ولا يقوم [العرض] بعرض لأن القيام هو التحيز تبعا ؛ وللانتهاء الى الجوهر . وقيل بل [القيام هو] الاختصاص الناعت كالتحيز [المختص به الجسم] و [مثل] صفات البارى [القائمة بذاته تعالى] . و [أجيب عن الثانى بأن الأعراض] قد ترتب [فيقوم واحد منها بالآخر إلى أن تنتهى إلى الجوهر] وجوزه الحكماء كالسرعة والبطء ولا يلزمنا . وعندهم [الحركتان السريعة والبطيئة] تختلفان بالذات .

[بقاء الأعراض]

قال الشيخ [الأشعرى] ولا يبقى [العرض] زمانين[1] لأن البقاء عرض . ومنع [كون البقاء عرضا] . و [قال أيضاً] لأنه لو بقى لم يزل بذاته ولا بضد . أذ حدوثه مشروط بزواله ، ولا بفاعل أذ العدم لا يصلح أثرا . ولا بانتفاء شرط أذ هو المشروط به فيدور : فقيل [فى الجواب يزول] بذاته كفى الزمان الثانى . أو [يزول بحدوث] ضد مع [زوال ما هو ضد له] : [أو نختار] أنه لا بفعل الفاعل : أو [نقول] العدم الحادث أثرأو [أن] الشرط (١٠) عرض لا يستمر .

(١) المراد بالزمان هنا اللحظه الزمنية

[وقال] النظّام ولا [تبقى] الأجسام [أيضاً زمانين] لذلك : و [قالت] الكرّامية [بهذا الدليل] يبقى العالم فلا يعدم .

[لا يقوم العرض بمحلين]

وإنه لا يقوم [العرض] بمحلين ضرورة كالجسم : وجوزه القدماء فى نحو الجوار [فأنهم قالوا إنه يقوم بمحلين هما الجسمان المتجاوران] و [رد بأن] الاتحاد [بين المجاوَرَتين] نوعِى [لا شخصى] . و [جوزه] أبو هاشم فى التأليف [بأنه عرض يقوم] بجزءين : أذ عسر الانفكاك [راجع] له . ومنع [بقولهم] بل [التأليف راجع إلى الفاعل] المختار . [وزاد أبو هاشم بقوله] لا [يقوم التأليف] بأكثر [من جزئين] لوجوده دونه .

[الكم]

[خواص الكم]

ثم الكم يختص بقبول القسمة وهماً لا فعلا : إذ لا يبقى معها : وأن أعدّ [الكم المادة] كالحركة [تعد الجسم إلى الحيز] للسكون [فيه] . و [يختص الكم بوجود] العاد (١) [فيه] فعلا أو فرضاً . [ومما يختص به كذلك] المساواة ومقابلاها [الزيادة والنقصان] .

[أقسام الكم]

ومنفصله [هو] العدد ومتصله [منه] القار [وهو] المقدار : خط أوسطح أوجسم و [منه] غيره [وهو] الزمان . ويقال الطول للامتداد والأطول والمفروض أولا : والعرض للسطح والأقصر والثانى : والعمق للثالث و [يقال]

---

(١) كما فى العدد فأن فيه الواحد بالفعل يعده وكما فى الخط أو السطح أو الجسم فأن فى الأول نقطة وهمية وفى الثانية خطاً وهمياً وفى الثالث سطحاً وهمياً يعده

للثخن . والنازل منه فالصاعد [يقال له] سمك . و [يقال الطول والعرض والعمق] لمعان [أخر] . وهى [إما] كميات [صرفة] أو [كميات] مع أضافة أو أكثر من إضافة] .

والكم بالعرض [إما] محله أو الحال فى أحدهما (١) أو متعلقه . وقد يجتمع اثنان [من هذه الأربعة] . و [قد] يعرض منفصله لمتصله .

[أنكار الوحدة والعدد والمقدار والزمان]

وأنكر المتكلمون الوحدة للزوم التسلسل والانقسام [فوجب أن تكون أمراً اعتبارياً] فكذا العدد . وإذ يلزم [من قيام الكثرة بالكثير من حيث هو] قيام الواحد بالكثير ؛ أو [يلزم من حيث قيام الكثرة بالكثير من حيث عرض له أمر صار به واحداً] التسلسل .

و [أنكروا] المقدار إذ هو فرع نفى الجزء [الذى لا يتجزأ] كتوارده (٢) [على الجسم] ؛ و [ك] التخلخل والتكاثف [فأنهما أيضاً فرع نفى الجزء] .

و [أنكروا] الزمان للزوم التسلسل ؛ و [للزوم] كون الجميع فى زمان خارج ، ولالزام الجزء أو اجتماع أجزائه . والتفاوت [فى الحركة الذى استدل به الحكماء على وجود الزمان] لا للمسافة و [لا لأجل] البطء [أو السرعة بل لوجود الزمان] . وتقدم الأب [الذى استدلوا به أيضاً على وجود الزمان هو والتفاوت المذكور] اعتباريان لعروضهما للعدم .

[الاختلاف فى حقيقة الزمان]

فقيل [الزمان] جوهر مجرد لا يقبل العدم و إلا [فان قبله] فبعده بالزمان ؛

(١) أى الحال فى الكم أو فى محل الكم

(٢) الهاء عائدة على المقدار . والمعنى ان وجود المقدار وتوارد المقدار على الجسم كل منهما فرع نفى الجزء الذى لا يتجزأ الذى قال به الأشاعرة

[فيكون مع عدم الزمان زمان وهذا خلف] . ولا ينفى [هذا الدليل] عدمه ابتداء [وإن كان ينفى طرآن العدم عليه] .

وينقض [هذا الدليل أيضاً] بتأخر أجزائه و [بأنه] لا يعرض التأخر للعدم.

وقيل [الزمان هو] الفلك الأعظم لأحاطته بالكل . وقيل حركته لأنه غير قار . وهما [أى دليلا هذين القولين قياسان فى كل منهما] موجبتان فى الشكل الثانى .

و [قال أرسطو [الزمان] مقدارها [1] : فانه للتفاوت [بالزيادة والنقص] كم . ولامتناع الجزء [الذى لا يتجزأ كم] متصل ؛ ولأنه غير قار [مقدار] الحركة ؛ وإذ لا ينقطع [مقدار] للمستديرة ؛ وإذ يقدر به الكل [فهو مقدار] لأسرعها . وعندنا [هو] متجدد [معلوم] يقدر به متجدد [مبهم] وقد يتعاكس.

[مبحث المكان]

والمكان موجود ضرورة ؛ وللأشارة ؛ والتفاوت . والتشكيك [فى وجوده] سفسطة . [وهو] خارج عن المتمكن أذ لا ينقل معه . وقولهم [هو] الهيولى إذ تقبل تعاقب الأجسام ؛ أو [هو] الصورة لأنها أول محدد [للشىء] وحاو [له] ضعيف .

وقال أرسطو [هو] السطح الباطن للحاوى . وألا فالبعد . [فان كان البعد] فلا يقبل الحركة أو يتسلسل مع بطلانه : فللكل مكان خارج . [وإذا لم يقبل الحركة] فكذا الجسم . وأذ [على تقدير كون المكان هو البعد] يتداخل البعدان ويجتمع المثلان .

و [يتفرع عن كون المكان سطحا أنه] قد يكون سطحا [واحدا] أو [قد

---

(١) مقدار حركة الفلك الأعظم

يكون] أكثر . وقد يتحرك بعضها فقط و [قد يتحرك] الحاوى أو [يتحرك] المحوى أو هما [معا] .

و [قال] أفلاطون [المكان] بعدٌ ينفذ فيه الجسم موجود [فى الخارج . وكونه بعدا] للتقدر . و إذ لولاه يتسلسل . ووجوبه لكل جسم ضرورى . ويلزم [من كون المكان هو السطح] حركة الساكن وعكسه . و [يلزم أيضا أنه قد] يتفاوت المتمكن مع وحدته [أى المكان] . و [يلزم أيضاً أنه قد] زاد [المكان] مع نقصانه [وهو نقصان المتمكن] . نعم ويلزم طلب المعدوم والانتقال منه وأليه . ودلائلكم [الدالة على نفى كونه البعد] فرع تماثل البعدين .

و [قال] المتكلمون [المكان بعد] مفروض وهو الخلاء : وأنه [أى الخلاء] جائز كفى رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة (١١) : وأنما يلزم [هذا الدليل] الحكماء لوجوز وا الحركة فى آن : وأذ [الخلاء] لولاه لتصادمت الأجسام بحركة بقة . و [هذا الدليل] يلزمهم[١] لو بطل التخلخل والتكاثف : [فأن الحكماء] قالوا فأذا تحرك جسم فى خلاء مسافة ما ساعة و فى مثلها فى ملاء فى عشر [ساعات] : ففى آخر قوامه عشر [الملاء] الأول [يتحرك] فى ساعة أيضاً [فيكون شأنه شأن ما يتحرك فى الخلاء] : فذو المعاوق [يصبح] كعديمه . ونعماهو لولم تقتض الحركة زماناً لذاتها . والعلامات الحسية [التى ربما يستدل بها الحكماء على امتناع الخلاء] كالسراقات والزراقات [٢] وارتفاع اللحم فى المحجمة والماء فى الأنبوبة وانكسار القارورة المسدودة الرأس بجذب الأنبوبه منها ألى داخل [٣] وبأدخالها فيها ألى خارج :

---

(١) الضمير يعود على الحكماء

(٢) السراقات جمع سراقه وهى أناء ضيق الرأس في أسفله ثقب ضيق أذا ملىء ماء وفتح مدخله خرج الماء من ثقبه ، وأذا سد المدخل وقف الماء عن الخروج : قالوا لو خرج الماء حالة السد لخلف وراءه خلاء . وهو ممتنع الوجود ولذلك لا يخرج الماء . والزراقات جمع زراقه وهى آلة أشبه بمحقنة الطبيب . وقد استدلوا بها أيضاً على امتناع وجود الخلاء

(٣) متعلق بالانكسار

[كل هذه] لا تفيد القطع :

[مبحث الكيف]

ثم الكيف أربع بالاستقراء وأيا [من الطرق] سلك فى الحصر فالقسم الأخير مرسل [مطلق يشمل المذكور وغيره] . الأول المحسوسة الراسخة [وتسمى] انفعاليات . وغيرها [غير الراسخة تسمى] انفعالات : وهى خمس : الملموسات؛ فالحرارة تفرق المختلفات بتصعيد الألطف : وتجمع المتماثلات أذ تنضم بالطبع إلا أذا اشتد الالتحام فتفيد دوراناً أو تليناً أو تصعيداً أوْ لاَ [تفيده] بتفاوت اللطيف والكثيف [فى المركبة] .

و يقال الحار لما يحس بحرارته بعد تأثيره فى البدن : والأشبه [بالصواب] مخالفة [الحرارة] الكوكبيه و [الحرارة] الغريزية للنارية .

والحركة تحدثها بالتجربة والفلك لا يقبلها . والعناصر : لملاسة محدبها : لا تتحرك بحركته[١] . والبرودة ضدها : وقيل عدمها ويكذبها الحس .

والرطوبة سهولة الالتصاق والانفصال : ولا يلزم كون العسل أرطب من الماء[٢] : وقيل التشكل وتركه : فلا يفيد خاطه باليابس استمساكا كالهواء . وتغاير السيلان وهو تدافع الأجزاء كفى الرمل . وفى تنوعها خلاف . واليبوسة تقابلها وقيل ما سهل تفرقه وصعب اتصاله لذاته يابس[٣] : و [منه ما يصعب اتصال أجزائه] للحامات [التى بينها وهذا النوع] هش : وعكسه لزج :

[الاعتماد]

والاعتماد ما يوجب [فى الجسم] المدابغة[٤] : ونفاه الاستاذ[٥] مكابراً :

---

(١) الضمير عائد على الفلك

(٢) وهو اعتراض ابن سينا

(٣) وهو قول الرازى

(٤) هكذا فى الاصل وتصحيحه المدافعة :

(٥) هو أبو اسحق الاسفرائينى

وتوجد [المدافعة] للساكن وحصره فى ست [جهات] وهم . وتضاد أنواعه فيه نزاع لفظى . وجعلها القاضى واحداً . ولا تضاد أذ [الاعتمادان] قد يجتمعان فى حجر يرفع وحبل يتجاذبه اثنان : فللصاعدة خفة وللهابطة ثقل : و [الثقل والخفة] هما [عرضان] زائدان [على الجوهر] خلافاً للأستاذ لتفاوت زقى ماء وزئبق : ولا خلاء بالنسبة[1]

و [الاعتماد] يسميه الحكيم ميلا . ومنه طبيعى، ولا يتحرك [الجسم] أذا كان عديمه ؛ وإلا [فأن جاز تحركه قسراً] ففى ساعة ميلا[2] ؛ ولذى الميل [الطبيعى أن يقطع المسافة نفسها] فى أكثر للعائق [وهو مبدأ الميل الطبيعى] ؛ وليكن [ذلك الأكثر] عشرا [من الساعات] ؛ فلآخر ميله [الطبيعى] عشر الأول [أن يقطع المسافة] فى ساعته[3] لانحفاظ نسبة الميلين والزمانين . فيستوى [على هذا] ذو الميل وعديمه .

و [الحكم الثانى للميل الطبيعى أنه] لا[4] يعدم [إذا كان الجسم] فى الحيز الطبيعى . ومنه قسرى : وقد يجتمعان [أى الميل الطبيعى والميل القسرى] إلى جهة و [قد يجتمع] مبدؤهما إلى جهتين لا [يجتمعان] هما :

ومنه نفسانى إرادى : فكذا الحركة [طبيعية وقسرية ونفسانية] :

ويرد [على حصر الحركة فى هذه الثلاثة حركة] النبض :

و [قالت المعتزلة [ينقسم الميل إلى] لازم ومجتلب : وقال الجبائى و [الميل]

---

(١) هذا رد على من قال إن السبب فى خفة الماء من الزئبق وجود خلاء بين أجزاء الماء فلو كان الزئبق أثقل من الماء عشرين مرة لكان أزاء كل جزء من الماء عشرون جزءاً من الخلاء وهذا أمر يكذبه الحس بالضرورة .

(٢) هكذا فى الأصل وتصحيحه مثلا

(٣) « « « « ساعة

(٤) « « « وفى النسخة التى عليها شرح إبراهيم الحلبى . ولكنها بدون « لا » فى المواقف نفسها ج ٥ ص ٢١٢ وهو الصحيح

فيه تضاد كالحركات : وهو تمثيل مع الفرق بعد استلزامه (١٢) كونين [للجوهر فى حيزين] . و [قال] ابنه لا [تضاد] بينهما كفى الحجر يرفع . وتردّد فى الحبل المتجاذب [وهو مثال لتضاد الاعتمادات اللازمة] . و [قال الجبائى أيضاً الاعتمادات] لا تبقى [زمانين] : [ووافقه] ابنه [فى المجتلبة] لا اللازمة للمشاهدة .

و [قال أيضاً] سبب الثقل الرطوبة : والخفة اليبوسة : وتظهران فى الأذابة والتكليس . و [قال] ابنه [الرطوبه واليبوسة] حادثتان ولا تؤثران .

و [قال أيضاً] الطفو [راجع] للهواء المنبث ويلزمه انفصاله . و [قال] ابنه [الطفو] للخفة : ويلزمه الحديدة المرققة [فانها تطفو] وحبة حديد [فأنها ترسب] وألف منٍّ[1] خشبا [فانها تطفو] .

و [قالت] الحكماء الأثقل من الماء يرسب فيه تحت : والمثل [يرسب] إلى أن يتوازى سطحاها : والأخف [يرسب] بقدر ماله ملء ماء وازنه .

و [قال الجبائى] للهواء [اعتماد] صاعد : ويلزمه ألا تطفو الخشبة [على الماء لاحتوائها على الهواء كما سبق] : و [قال] ابنه بل هو [اعتماد] مجتلب . ويرد [عليه] طفو الزق المنفوخ من قعر الماء مع ثقيل يتعلق به .

و [قال أيضاً لا يولد الاعتماد حركة ولا سكونا بل] المولد للحركة والسكون الحركة المشاهدة فى حركة اليد وفى حركة الحجر . و [قال] ابنه [المولد] هو الاعتماد كعمود قائم ثم اعتمد عليه ثم زالت دعامته و [دليل آخر هو] أن حركة اليد بعد حركة الحجر وإلا تداخلا . و [قال] ابن عياش كلاهما . ويتفرع عليه هوى الحجر المرمى إلى فوق [فالجبائى يقول حركته النازلة متولدة من حركته الصاعدة ويقول ابنه إنها متولدة من الاعتماد الهابط] . وأيا ما كان ففيه تحكم . وكذا وقوفه وسطا .

---

(١) المن من معانيه وزن رطلين

والصلابة ممانعة الغامز . واللين عدمها . وقيل ضدها . والملاسة استواء وضع الأجزاء . والخشونة عدمه . وقيل كيفيتان تتبعانهما .

[الكيفيات المحسوسة]

المبصرات :

قيل البياض متخيل [ناشىء] من مخالطة الهواء الشفاف كالزجاج المدقوق . والسواد بالضد : ويكذبه البيض المسلوق إذ يثقل [وما ذلك إلا لخروج الهواء منه] . و [ما يسمى] لبن العذراء [1] إذ يجف [بعد الابيضاض فلو كانت علة بياضه الهواء لابيض بعد الجفاف] . و [الحق أنه] قد يكون ذلك سببا لحدوثه .

وقيل [إن البياض والسواد] هما الأصل [فى الألوان جميعها] . وقيل [الأصل] هما والحمرة والخضرة والصفرة . وتحصل البواقى بالتركيب للتجربة . و [لكنه] لا يفيد الكلية .

[وقال] ابن سينا الضوء شرط لوجوده [2] . وقيل لرؤيته . والظلمة أنما تحجب ما تحيط به : فعدم : وقيل [هى] ضد [للضوء] .

والضوء ليس جسما وإلا فأكثره أستره [3] وفيه منع . وحركته [التى ادعوها] وهم . وإلا [لو كان الضوء جسما متحركا] و [كانت حركته] طبيعية فإلى جهة [واحدة] : و [الضوء] غير اللون كالبلور [فأنه يرى مضيئا ولا لون له] :

ومراتبه ضياء ثم نور ثم ظل ذو طبقات . وقيل يتكيف الهواء [بالضوء] للصبح : ولا يرى لضعف لونه . والشعاع والبريق غيره .

---

(١) وهو دواء يستعمله أهل الحيل

(٢) اى فى وجود اللون

(٣) وهو ما ذهب إليه بعض الحكماء الأقدمين فأنهم قالوا الضوء أجسام صغار تنفصل من الجسم المضيء وتتصل بالمستضيء

المسموعات :

الصوت :

وسببه تموج الهواء بقرع أو قلع عنيف : ويحمله الهواء إلى الصماخ [ولا ينتقل الهواء بل يدفع بعضه بعضاً] أذ يميل [الصوت] مع الريح ؛ وتمنع الأنبوبة انتشاره ؛ ويتأخر عن سببه . ويشترط بقاء كيفية [الصوت] النافذ فى الجدار لاشكاله .

و [الصوت] يوجد فى الخارج وإلا لم تعرف جهته . والراجع عن [سطح] أملس صداه : و [الصدى] يظن عمومه [فقد قيل إن لكل صوت صدى] ؛ لكن [قد] لا يحس به لضعفه أو عدم تميزه للقرب .

[الحروف]

والحرف [عرفه ابن سينا بأنه] هيئة للصوت بها يميز عن مثله فى الحدة والثقل تميزاً فى المسموع . و [الحروف] منها مصوتة[1] وصامته : آنية وزمانية وشبيهتها ؛ متماثلة ومتخالفة بالذات أو بالعرض . وفى الأمكان الابتداء بالساكن واجتماع ساكنين صامتين :

بحث المذوقات

الطعوم . فيفعل الحار فى الكثيف مرارة و [فى] اللطيف حرافة و [فى] المعتدل ملوحة . و [يفعل] البارد عفوصة [فى الكثيف] وحموضة [فى اللطيف] وقبضاً [فى المعتدل] (١٣) . ويقال التفه لما لا يحس بطعمه إلا بتحليل .

وقد يتركب [الطعم] كالبشاعة [تتركب] من مرارة وقبض . والزعوقة [تتركب] من مرارة وملوحة . وقد يتركب بـ [كيفية] ملموسة .

---

(١) سميت مصوتة لاقتضائها امتداد الصوت والصامتة تقابلها والأولى هى حروف المد واللين

المشمومات

لا اسم لها إلا من [وجوه ثلاثه] : الملاءمة والمنافرة ، وما يقارنها من
ب وطعم .

[الكيفيات] النفسانية

فالرائحة ملكة ، وغيرها حال ؛ واختلافها بعارض [لا بفصل] . فالحياة قوة
ع اعتدال النوع ، ويفيض منها سائر القوى . قال ابن سينا : تغاير قوة الحس
لحركة إذ يعدمها الحى كالمفلوج والذابل : ومنع بالتخلف لمانع . و [تغاير أيضا]
ة التغذية إذ توجد للنبات . و [قيل قوة التغذية فى النبات وقوة التغذية فى
ى] لعلهما ما هيتان [مختلفتان] . وشرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية . ويلزمهم
م [العرض] الواحد بالكثير [إن قامت حياة بجزءين معا] أو الترجيح بلا
جح [إن قامت بجزء دون جزء] أو الدور [إن قامت بكل جزء على حدة
كان كل جزء مشروطاً بالآخر] : لكنه دور معية [1] [وهو ليس بباطل]
لموت عدمها . وقيل ضدها .

[مباحث العلم]

وقيل العلم تعلق العالم بالمعلوم . وقيل صفة ذات تعلق وهو العالمية . وأثبت
ناضى معهما تعلقاً : فلأحدهما [يكون التعلق] أو لهما . وقال الحكماء [العلم هو]
جود الذهنى لتحقق الحقيقة و [لتحقق] الكلى [فى الذهن وامتناع وجوده
الخارج] . ومنعه المتكلم : وإلا فالذهن حار بارد : فقيل [فى الأجابة على هذا]
صورة [الذهنية] مخالفة [للهويات الخارجية] فى اللوازم . وقيل [العلم أمر]
ـمى . وتعلقه بمعلومين فرع تعريفه . فلا فرق [فى جواز تعلق العلم] بين

(١) دور المعية هو أن يكون بين شيئين تلازم بحيث يكون أحدهما شرطاً للآخر مثلا
ولكنهما لا يقعان إلا معا فلا يتقدم أحدهما على الآخر بزمان

الضروري وما ينفكان وبين غيرهما [١]. والادراك ينقسم [إلى] تصور وتصديق ؛ فالجازم [من التصديق] علم أو جهل مركب [٢] أو تقليد : وغيره ظن أو شك أو وهم . فالجهل [المركب] ضد له . وقالت المعتزلة [هو] مثل [له] للانقلاب [انقلاب أحدهما إلى الاخر] و [لأن] التمايز [بينهما] بخارج . ويقال لعدمه جهل بسيط ويقرب منه السهو والغفلة والذهول . وهو بعد العلم نسيان .

[إدراكات الحواس]

والادراكات عند الشيخ علم بمتعلقاتها . والفرق [بين العلم بالشيء ورؤيته] ضروري .

والصورة الذهنية جزئية ؛ وكلية [أي كليتها] باعتبار متعلقها ؛ أو [باعتبار] المطابقة لكثيرين . والعلم تفصيلي أو إجمالي منعه بعض [المتكلمين] [٣] . وإن شرط فيه الجهل بالتفصيل لم يثبت لله . و[العلم ينقسم إلى ما] بالفعل و[إلى ما] بالقوة كما في يد زيد وهو اثنان فيعلم أنه زوج بالقوة [فأذا سئلنا عما في يد زيد أزوج هو أو فرد فأننا نعلم أن كل اثنين زوج وهذا الذي في يده اثنان في الواقع فنعلم أنه زوج علماً بالقوة لا بالفعل] . وقيل قد يعلم الشيء من وجه [ويجهل من وجه : قال] القاضي [الباقلاني متعلق العلم والجهل] شيئان [متغايران] ، ولا نمنع التجوز [في تسمية ما هو معلوم من وجه دون وجه علما] .

وهو فعلي قبل الكثرة [والوجود الخارجي] وانفعالي بعدها .

[مراتب العقل]

وللعقل مراتب : فالهيولاني هو الاستعداد . [والعقل] بالملكة [هو العلم

---

(١) أي لا فرق بين المعلوم الضروري وأي معلومين ينفكان وبين غيرهما

(٢) الجهل المركب اعتقاد جزم ثابت غير مطابق وفيه اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه ثم اعتقاد الشخص الجاهل أنه يعتقد أن الشيء على ما هو عليه ولذلك سمي جهلا مركبا

(٣) وهو الامام الرازي

ض] الضروريات ، وقد لا يحصل [هذا النوع من العلم] لفقد شرط كحس
جدان . فالشيخ [الأشعرى قال : العلم الضرورى] هو مناط التكليف لأنه
لامتناع الانفكاك [بين العقل وهذا العلم] : و [العقل علم] ضرورى [لا
ى] لأن النظرى مشروط بالعقل ؛ وليس [العقل العلم الضرورى] كله .
لحق أنه غريزة يتبعها ذلك [العلم ببعض الضروريات] عند عدم المانع .

[والعقل] بالفعل [هو] حصول النظريات . [والعقل] المستفاد [هو] حضورها .

وعلمان [يتعلقان] بمعلومين مختلفان . و [أذا تعلقا] بمعلوم [فهما] مثلان
اتحد الوقت ؛ و [قيل مثلان أيضاً] إن اختلف [الوقت] كالجوهر [فأنه
يختلف بسبب كونه فى وقتين مختلفين] . والفرق [بين المقيس والمقيس عليه]
. وحيث اختلف المحل تخالفا إن اقتضى كل الاختصاص بمحله .

و [العلم] الضرورى : قال القاضى [الباقلانى] وكثير [غيره من المتكلمين]
نظرياً [وذلك] للتجانس [بين العلوم فيصح على كل منها ما يصح على الآخر] :
، سلم [التجانس] فقد يمتنع التنوع أو التشخص : وقيل لا [يجوز انقلاب
الضرورى نظرياً] لامتناع الخلو عنه . وقيل لا [يجوز انقلاب] ما هو
ال العقل .

وعكسه [وهو انقلاب النظرى ضرورياً] جائز . ولم يقع عند المعتزلة
، العلم] بالله وصفاته (١٤) للتكليف [به] .

واستناد الضرورى إلى النظرى أو [إلى] الضرورى فرع تفسيره . وإثبات
هاشم علماً لا معلوم له كالمستحيل ؛ إذ ليس بشىء . لفظى .

و [العلم] محله القلب للسمع[1] : و [قالت] الحكماء [المحل] للكلى [هو النفس]
طقة ، و [محل] الجزئى المشاعر .

---

(١) لقوله تعالى « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » وقوله « فتكون لهم قلوب يعقلون بها » الخ

[مبحث الأرادة]

الأرادة : قيل اعتقاد النفع [١] . وقيل ميل يتبعه . وعندنا [الأشاعرة هى] الصفة المخصصة لأحد المقدورين بالوقوع . ولا توجب [الأرادة] الحادثة [الأمر المراد] : وجوزة النظام والعلاف فى فعله [٢] إن كانت قصداً لا عزما .

ولا تشترط [الأرادة] بهما [٣] كفى قدحى العطشان وطريقى الهارب من السبع . وقيل تتعلق بنفسها فتغاير الشهوة . و [تغاير الشهوة أيضاً] للانفكاك [عنها كما] فى [حالة] الدواء الكريه .

قال الشيخ [الأشعرى إرادة الشىء عين] كراهة الضد : وإلا [بأن كانت غيرها] فضدها . أو مثلها فلا تجامعها . أو مخالفتها فتجامع ضدها . و [لكن ضد كراهة الضد] هى إرادة الضد [فيلزم جواز اجتماع إرادة الشىء مع إرادة ضده ؛ لكن الأرادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما] . ويبطله شرط الشعور [بكراهة الضد مع أنه لا يلزم الشعور بكراهة الضد وقت إرادة الأنسان ما هو ضد له] . ومعه [أى مع الشعور] هل تستلزم [كراهة الضد] ؟ الظاهر لا .

و [الأرادة] هى غير التمنى إذ يتعلق [التمنى] بالمحال والماضى . والسهو ضدها عندنا : ومنعه المعتزلة لأنه ضد العلم [والعلم يخالف الأرادة . وضد أحد المختلفين يجامع الآخر وضده فكيف يكون ضده] . و [الجواب أن الشىء الواحد] قد يضاد مختلفين :

وقال القاضى [الباقلانى] و [أبو عبدالله] البصرى [من المعتزلة] تفيد [الأرادة] متعلقها صفة : فللفعل كونه طاعة ومعصية : وللقول كونه أمرا أو تهديدا . فأن

---

(١) وهو قول كثير من المعتزلة

(٢) اذ ء عائدء على المريد

(٣) باعتقاد النفع والميل

راد [القاضى] صفة ثبوتية [خارجية] منع . والكراهة ضدها .

[مبحث القدرة]

والقدرة صفة تؤثر وفق الارادة ، وقيل مبدأ الأفعال المختلفة . و [هذان التعريفان] يفترقان فى [النفس] الفلكية و [فى] النباتية لا الحيوانية . ويرد [على التعريفين القدرة] الحادثة عندنا : إذ لا تؤثر وإلا مانعت قدرة الله تعالى ، ولو [قيل إن قدرة الله تعالى] أعم . ومن ثم نفاها[1] جهم [بن صفوان] وهو مكابر .

فنجوز كأبى الحسين [البصرى من المعتزلة] مقدوراً بين قادرين لا [بين] فاعلين ولا كاسبين إذ لا يخرج [متعلق القدرة الحادثة] عن محلها . وقال [بشر ابن المعتمر [القدرة الحادثة] سلامة البنية [من الآفات] . وتعرف بالوجدان . و [قال] الهمدانى [من المعتزلة] بتأتى الفعل . و [قال أبو على] الجبائى [تعرف] بسلامة الشخص . و [وقول الهمدانى والجبائى] يبطلهما [الشخص] الممنوع [من الفعل] والممنو بالضد ؛ ولو [أجاب الهمدانى بأنه يتأتى الفعل من الممنوع إن] قدر الارتفاع [للمانع] ، ورد [عليه] العاجز .

ولا تتعلق [القدرة] بمقدورين فكيف [يكون متعلقها] ضدين . و [قالت] المعتزلة تتعلق [قدرة العبد] بجميع مقدوراته كالقديمة . و [قال] أبو هاشم [القدرة] القائمة بالقلب لا الجوارح [هى التى تتعلق بجميع متعلقاتها] . وقيل كل [واحدة منهما تتعلق] بمتعلقها ؛ وقيل [كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقيهما] وتعذر الفعل [من كل منهما لمتعلقات الأخرى] لعدم الآلة .

و [المعتزلة] أجمعوا فى المتماثلات [أنها تتعلق بها قدرة واحدة] .

قال الشيخ [القدرة الحادثة] هى مع الفعل إذ قبله لا يمكن [الفعل] ؛ وإلا [بأن أمكن] فليفرض [وجوده فيه] فمعه . قيل [أى قال الخصم] القدرة فى الحال

---

(١) الضمير عائد على القدرة الحادثة

[إنما هى] على الإيقاع فى ثانى الحال ؛ وأجيب بأن الإيقاع إن كان نفس الفعل فحال فى الحال ، وإلا فالكلام فيه .

قالوا معها يجب الفعل ؛ قلنا بها [يجب الفعل] .

والمقدور يقع للعلم أو للإرادة ؛ للمعتزلة خلاف [فى ذلك] .

وقد يصدر فعل متقن من نائم ؛ فالمعتزلة وبعضنا [قالوا يصدر] بقدرته بلا علم ؛ و [قال] الأستاذ [أبو اسحق] لا : وتوقف القاضى [الباقلانى] .

[مبحث الرؤيا]

والرؤيا خيال باطل [عند جمهور المتكلمين] ؛ فالمعتزلة [قالوا] لفقد شرط الإدراك ، وبعضنا لمخالفة العادة . (١) و [الإدراك فى النوم] أثبته الأستاذ [أبو إسحق] وإلا لزم السفطسة [إذ لا فرق عنده بين ما يجده النائم وما يجده اليقظان من إحساسات] . و [قالت] الحكماء (المدرك فى النوم) هو فى الحس المشترك وقد يأخذه من صور فى العقل (١٥) الفعال ويلبسه الخيال صورا قريبة أو بعيدة فيعبر [ما رآه النائم] أولا فيقع بعينه ؛ أو [يأخذه الحس المشترك] من الخيال كما ارتسم فيه من الخارج . و [وهذه الصور] قد يحدثها مرض . و [هذان النوعان الواردان من الخيال أو مما يسببه مرض] هما أضغاث أحلام .

[فروع المعتزلة على القدرة والعجز]

[الأول] والقادر على حمل مائة مَنّ هل هو عاجز عن [حمل المائة] الأخرى الملتصقة بها أو عن [حمل] أحداهما أوْ لا [فيه خلاف بينهم] . [الثانى] والقادران عليها أذا اجتمعا فكلٌ حامل للكل أو للبعض [فيه خلاف كذلك] . [الثالث] قالوا وقد تولد فى محال متفرقة حركات ألى جهات [مختلفة] فتجتمع

---

(١) يعنى أن عادته تعالى لم تجر بخلق الإدراك فى النائم

على عشرة أجزاء متلاصقة عشر قدر . و [قال] الجبائى الاجتماع يمنع التحريك كالقيد . [الرابع] والاعتماد المحرك يمنة ويسرة هل يمكنه التصعيد ؟ منعه البهشمية (١) للفرق بين الدحرجة والرفع : وأوجبوا زيادة قدرة واحدة تحكماً .

[القــــدرة والمزاج]

وهى تغاير المزاج لأنه و [لأن] أثره من [الكيفيات] المحسوسة : و [لأنه] قد تعاوق [القدرة] .

[فى القوة والخُلُق]

والقوة [كما قال ابن سينا] مبدأ التغير فى آخر من حيث هو آخر كالمعالج لنفسه . و [تقال أيضاً] للأمكان المقابل للفعل مجازاً .

والخلق ملكة تصدر عنها الأفعال بلا روية فيغاير القدرة سيما إن جعل نسبتها إلى الطرفين سواء . ومنعه (٢) الشيخ [الأشعرى] : فقيل (٣) أراد [الأشعرى] القوة المستجمعة للشرائط ولذلك جعلها مع الفعل : والممنوع [عن الفعل] غير قادر عنده : والعجز صفة تتعلق بالموجود [فى رأيه] .

[فى كيفيات نفسانية أخرى قريبة مما ذكر]

[الأولى] المحبة : قيل [هى] الأرادة : فمن الله [لنا إرادته] لكرامتنا : ومنا [له أرادتنا] لطاعته . و [الثانية] الرضا [وهو عندنا] ترك الاعتراض . و [الثالثة] العزم [وهو] جزم الأرادة بعد التردد . و [الرابعة] الترك [هو] عدم فعل المقدور : وقيل قصدا : وقيل [هو] من أفعال القلوب : وقيل فعل الضد .

(١) نسبة إلى أبى هاشم

(٢) الضمير هنا عائد على كون نسبتها إلى الطرفين سواء

(٣) وهو قول الرازى

[اللذة والألم]

واللذة بديهية : وقيل [هى] إدراك الملائم و [لكنه] لم يثبت [بالبرهان] ؛
[هى] زوال الألم (١)، ويبطله البغتة .

والألم سببه تفرق الاتصال (٢) ، وأنكره بعض (٣) للتخلف فى القطع
ن حاد . و [قال] ابن سينا [تفرق الاتصال الحاصل بالقطع يسبب فى العضو]
المزاج المختلف دون المتفق (٤) أذ شرط المنافرة يغاير الكيفيتين .

[الصحة والمرض]

والصحة حالة أو ملكة بها تصدر الأفعال عن الموضع لها سليمة (٥) ؛ والمرض
بها فلا واسطة [بينهما] إلا أن يهمل [شيء] من شروط التقابل.

[القسم الثالث من أقسام الكيفيات]

[وهى الكيفيات] المختصة بالكميات وحدها كالتثليث والزوجية ؛ أو مع
ما كالحلقة (٦) والزاوية . و [لكن الزاوية] ليست كما إذ تنعدم بالتضعيف .
ولها القسم بالعرض .

قال الحكماء يُحدِثُ إثبات طرف للخط مع الأدارة الدائرةَ ؛ و [يحدث
ت] قطر نصفها [مع الأدارة] الكرةَ ؛ و [يحدث الأثبات] لضلع المربع
إدارة المربع] الأسطوانه ؛ و [يحدث الأثبات] للمحيط بالقائمة من المثلث

---

(١) وهو قول ابن زكريا الطبيب الرازى
(٢) هذا رأى الحكماء ويرجعونه ألى جالينوس
(٣) المراد بهذا البعض الرازى
(٤) المزاج المتفق مزاج غير طبيعى يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعى والمختلف مزاج غير طبيعي يرد على العضو ولا يبطل مزاجه الطبيعى بل يخرجه عن الاعتدال
(٥) هذا تعريف ابن سينا في القانون
(٦) هكذا في الأصل وتصحيحه كالخاتم بالخاء المعجمه راجع المواقف ج ٦ ص ١٥٢

[مع إدارة المثلث] المخروط . ولا مناقشة فى التوهم [(١)]

[القسم الرابع] الاستعدادات

و [الاستعداد] للقبول ضعف ، [الاستعداد] لعدمه قوة . وقوة الفعل ليست منها [كما ظنها قوم] .

[القول فى النسب]

ثم النسب أنكرها [فى الخارج] المتكلمون وإلا [إن وجدت] تسلسلت، وله[(٢)] أثبت ضرار أعراضا [نسبية] غير متناهية . و[يقول المتكلمون أيضا لو وجدت الأعراض النسبية] لقام الحادث بالبارى [لأن له مع كل حادث نسبة] . و [أجاب الحكماء بأن ذلك] يفيد سلب الكل لا السلب الكلى .

[الكون وأنواعه]

و [المتكلمون] أثبتوا الأين وسموه بالكون ؛ و [سماه] قوم بالكائنة [(٣)]؛ وعلتها [عندهم] الكون . فحصول الجوهر فى حيز بعد كونه فيه سكون ؛ و[حصوله] فى آخر حركة . فحال الحدوث يُعدَمان : وقيل [(٤)][الكون فى أول الحدوث] سكون . [ثم منهم من قال] والحركة مجموع (١٦) سكنات [فى إحياز مختلفة] ؛ والسكون فى المكان إنما ينافى الحركة منه لا إليه . و [حصول الجوهر فى حيز] بحيث لا يتخلل بينه وبين آخر ثالث اجتماع : وخلافه افتراق . و [الكون] وجوده بأنواعه [الأربعة التى هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق] : ضرورى : والمميزات [بين هذه الأنواع أمور] اعتبارية .

---

(١) قال صاحب المواقف «وهذا (الذى ذكره المهندسون) كله أمور وهمية لا يعلم وجوده خارجا وعليها مبنى علمهم الذى يدعون فيه اليقين » مواقف ج ٦ ص ١٥٧

(٢) أى للزوم التسلسل على تقدير وجود النسب فى الخارج

(٣) فى المواقف نفسه « الكائنية » وهو الأصح ، مواقف ج ٦ ص ١٦٢

(٤) وهو قول أبى هاشم وأتباعه

ولهم فى حركة الجزء الوسطانى ، و [حركة] جالس السفينة ، و [حركة] ما يجتاز عليه متحرك إلى [جهة] خلاف جهته ، و [فى حركة ما يجتاز عليه] متحركان إلى جهتين [مختلفتين] نزاع . والجوهر [الفرد] المحفوف بستة [جواهر فردة] قد ينكر للزوم التجزى وهومكابرة [فى المحسوس] . فقال الشيخ [الأشعرى] والمعتزلة الكون غير المجاورة لحصوله حال الانفراد ، وهما غير المماسة والتأليف إذ يتبعانهما . فالشيخ [الأشعرى قال] المجاورة واحدة والتأليف [يتعدد بتعدد المؤتلف مع الجوهر فهو فى هذه الحالة] ستة . و [قالت] المعتزلة المجاورة بين الرطب واليابس تولد تأليفاً ، وليست بشرط له عند أكثرهم لبقائه دونها . فهاهنا [فى الحالة المذكورة] تأليف [واحد] ، وقيل ست إذ ينعدم بمباينه ؛ لا سبعة لئلا ينفرد كل بتأليف . و [قال] الأستاذ [أبو اسحق المماسة والتأليف] هما المجاورة فيتعددان قطعاً .

[فروع على الاجتماع والافتراق]

[الأول] : [قال] القاضى [الباقلانى] الكون قبل الانضمام وبعده واحد ؛ وإنما تعددت الأسماء [بحسب الاعتبارات] . و [المماسات الست المعينة] يضادها ست مباينات غير معينة ؛ وقيل معينة بعد التماس . [الثانى] : و [الجوهر] المتوسط هل بعده من واحد [هو نفس] قربه من الآخر ؟ الحق لا : إذ يفترقان . والأكوان متضادة اقتضت حيزاً أو أحيازاً إلا إن جعلت المماسة منها .

[اختلافات المعتزلة فى أحكام الأكوان]

واختلفت المعتزلة فى بقاء الحركة . وإلا [بأن بقيت] فسكون : والتزمه أبو هاشم [وذهب] إلى [أن] السكون [يبقى] . و [قال] الجبائى : إلا أذا هوى [جسم] ثقيل لخلق [الله] فيه [السكون] وإلا لم يزل [هاوياً] ، و [وإلا فى السكون المقدور] للحى . وإلا لم يأثم أذا أمر بالحركة . قل [الجبائى] وهما

ملموسان ومبصران ضرورة ؛ وأنكره ابنه ؛ وكذا التأليف : وخالفه [أبو هاشم] فى تماثله و [فى] وقوعه مباشراً .

[مباحث الأين والحركة]

قال الحكماء : الحركة كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة . و [قال] قدماؤهم [هى] الخروج من القوة إلى الفعل بالتدريج . والموجود منها أبداً التوسط [بين مبدأ المسافة ومنتهاها] . فتنافى [الحركة بهذا المعنى] الاستقرار ؛ وهو [الحركة بهذا المعنى] كيفية من المبدأ إلى المنتهى . وأما الممتد [من أول المسافة إلى آخرها] فتوهم لارتسام النسبة إلى الحيز [1] فى الخيال . وتقع[الحركة] فى [مقولة] الكم بالتخلخل وهو ازدياد جسم بلا ضم [جسم آخر] ؛ والتكاثف عكسه كفى الجمود [فى الماء] والذوبان ؛ [وكما فى] القارورة تمص فتكب [2] على الماء فيدخلها وما هو إلا لتخلخل الهواء بالمص وتكاثفه ببرد الماء . و [التخلخل والتكاثف] هما غير الانفشاش والاندماج [اللذين هما] من مقولة الوضع . و [تقع الحركة] بالنمو وهو ازدياد بما ينضم إليه ويداخله فى الأقطار نسبة طبيعية ؛ والذبول عكسه .

و [تقع الحركة] فى [مقولة] الكيف [وتسمى] استحالة وليس كمونا وبروزا وإلا أحس الحر فى باطن الماء [البارد] ؛ وكجبل من كبريت يصير نارا .

و [تقع أيضا] فى [مقولة] الوضع ككل الفلك . و[تقع] فى [مقولة] الأين [وتسمى] نقلة .

وتقتضى [الحركة] ما به [الحركة] ؛ وليس [سببها الفاعلى] الجسمية وإلا لدامت وعمت [الأجسام جميعها] ؛ ولأنها إما [أن تكون] لمطلوب

---

(١) فى الأصل الحير وهو ظاهر الخطأ

(٢) فى الأصل فبكت وهو ظاهر التحريف

تنقطع عنده أولاً ؛ فإلى كل الجهات أو بعضها بلا مرجح . ولا [تكون علة الحركة] الطبيعية لثباتها ؛ بل حالة غير ملائمة تترك [طبعا طالبا للملائم] . ولا [تكون] النفس [علة] الارادية ؛ ولا التصور الكلى لاستواء نسبته إلى الجزئيات ؛ و[تقتضى الحركة أيضاً] ما له وما فيه وما منه و [ما] إليه الحركة ، و[تقتضى كذلك] المقدار [وهو الزمان].

و [الحركة] وحدتها (١٧) الشخصية [تكون] بوحدة ما له [الحركة] ، إذ لا يقوم [الواحد بالشخص] بمحلين ؛ و [بوحدة] ما فيه [الحركة] ، فما [1] منه وما إليه [الحركة] . [وإنما اشترطت وحدة ما فيه] إذ الشىء [الواحد] قد يستحيل وينمو [معاً فى زمان كونه قاطعاً لمسافة] لا هما فقط [2] لاختلاف الطرق . و[لابد من وحدة] الزمان إذ المعدوم لا يعاد . [و] لا [يشترط وحدة] ما به [الحركة وهو المحرك] إذ قد يحركه آخر قبل الانقطاع .

و [وحدتها] النوعية [إنما تكون بوحدة] ما منه وإليه وفيه لا ما به وله [الحركة] ؛ و [لا بوحدة] الزمان إن قدر تنوعه . و [وحدتها] الجنسية [إنما تكون بوحدة] ما فيه [فقط] .

و [الحركات] تتضاد المجانسة منها لا لتضاد ما [هى] فيه كالصاعدة والهابطة ؛ أو [لتضاد] الزمان [لعروضه للحركة] ؛ أو [لتضاد] الحصول فى الأطراف لعدمها [حينئذ] . بل [تضادها] للتوجه باعتبار ما منه وإليه من حيث هما كذلك مع الاختلاف بالذات أو بالعرض أو دونه .

و [المبدأ والمنتهى] العارضان يضايفانها ولا يتضايفان للانفكاك تعقلا .

---

(١) الفاء فى قوله « فما » عطفيه

(٢) أى ولا يكفى فى الوحدة الشخصية للحركة وحدة ما منه وما إليه دون اعتبار وحدة ما فيه

و [الحركة] انقسامها [بثلاثة أشياء] بالزمان والمسافة والمتحرك . وهى طبيعية وقسرية وإرادية. ونسبها قوة كذلك [طبيعية أو قسرية أو إرادية]. وبطؤها ليس لتخلل السكنات [بين الحركات] وإلا لم يحس بحركة الفرس إذ زيادة سكناته عليها كزيادة حركة المحدد . وقد يمنع [لزوم رؤية السكون على هذا التقدير] إذ السكون لا يحس [لكونه عدمياً عندهم] ؛ ولتلازم حركة الشمس والظل وإلا جاز أن يتم الدورة وهو [أى الظل] بحاله . و [هذا الاستدلال] لا يلزمنا . بل [بطؤها] لممانعة [الجسم] المخروق [فى الحركة الطبيعية] ، و [الممانعة] الطبيعة [فى الحركة القسرية والارادية] أو [الممانعة] كليهما [فيهما كذلك].

وقيل [١] بين كل [حركتين] مستقيمتين سكون ؛ فالحكماء [قالوا] لامتناع تتالى آنى الميلين الموصل والصادف . و [قال] الجبائى لتكافؤ الاعتمادين [الصاعد والهابط] . ومنع [وجوب السكون بين الحركتين] إذ يستلزم وقوف الجبل بمصادمة الخردلة . و [قالت] المعتزلة [لا يجب السكون بين الحركتين] إذ لا يوجبه الاعتماد اللازم و [لا يوجبه الاعتماد] المجتاب .

[مبحث الأضافة]

ثم الأضافة : وهى المضاف الحقيقى [إن كانت نسبة معقولة بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى] . ومعروضها [وحده] أو معه [العارض يسمى كل منهما المضاف] المشهورى .

ويجب التكافؤ [بين المضافين] نسبة [٢] ووجودا عيناً وذهناً . و [يلزم التكافؤ] فى المتحصل لا [فى المتحصل] بموضوعه .

وقد تتوافق [الأضافة] أو تتخالف [سواء أ كان التخالف] محدوداً أو

---

(١) وهو قول أرسطو وأتباعه والجبائى من المعتزله

(٢) ويعبر عن التكافؤ فى النسبة بين المتضايفين بالانعكاس

غيره لصفة فيها أو [فى] أحدهما أو لا [لصفة أصلا].

وتعرض [الإضافة] للمقولات [كلها] . و [المضاف] منه التقدم [والتأخر] . [قال الحكماء] وهو [أى التقدم] بالعلية والذات والزمان والشرف والرتبة الحسية أو العقلية . وزاد المتكلمون [التقدم] بالوضع كالماضى على المستقبل . و [قيل] عكسه [فالمستقبل متقدم على الماضى] باعتبار العارض [1] وتشترك [جميع أنواع التقدم] فى ثبوت [الأمر] الزائد للمتقدم .

[مبحث الجوهر]

الجوهر . قال الحكماء إن كان حالاً فصورة ، أو محلا لها فهيولى ، أو مركباً منهما فجسم أو مدبراً له فنفس وإلا فعقل . وهو عندنا المتحيز ، فأن قبل القسمة فجسم . و [قال] القاضى [الباقلانى] وبعض المحققين [الجسم] كل [واحد من الجزئين] [2] لئلا يقوم الواحد بالكثير — وإلا [يقبل الجوهر القسمة] فجوهر فرد ولا شكل له لأنه هيئة أحاطة حد أو حدود ، [فأن الحد هو النهاية] ولا تعقل [النهاية إلا بالنسبة إلى ذى النهاية] . ثم [قال] القاضى [الباقلانى] ولا يشبه [الجوهر الفرد] شيئا من الأشكال ، فما لا شكل له [كيف يشاكل غيره] ؟ ولغير القاضى خلاف فيما يشبهه .

[مبحث الجسم]

والجسم عندهم [3] جوهر قابل لأبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة . ويقال [هذا العريف] لكم كذلك [وهو جسم] تعليمى [4] .

(١) قالوا كل زمان يكون أولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضياً ، فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضياً

(٢) وهذا مخالف لرأى جمهور الأشاعرة القائلين بأن الجسم هو مجموع الجزئين لا كل واحد منهما

(٣) عند الحكماء والمراد بالجسم الجسم الطبيعى

(٤) التعليمى نسبة إلى العلوم التعليمية وهى علوم الرياضة سميت كذلك لأنهم كانوا يبدءون بها تعليمهم لسهولتها وغلبة اليقين عليها

قيل [فى الاعتراض على هذا الحد] الجوهر لم يثبت جنسه ؛ و [قيل أيضاً] القابل [المذكور فى حد الجسم] ساب وإلا لفرض وتسلسل .

و [قالت] المعتزلة [الجسم] طويل عريض عميق . قال الجبائى وأقله ثمانية أجزاء : وقال العلاف [يتحصل] من ستة . وليس [الجسم] مجموع أعراض خلافاً للنظام والنجار [من المعتزلة] . فالتلازم [بين الأعراض والأجسام] لا يفيد [وحدتها] . (١٨)

[مذهب المتكلمين فى تركيب الجسم وحججهم عليه]

و [الجسم] البسيط مركب من أجزاء لا تتجزأ ، إذ القابل للقسمة ليس واحداً وإلا انقسمت الوحدة [والوحدة غير قابلة للانقسام] : و [أيضاً] كان التفريق حتى من البعوض للبحر بأبرته إعداماً [للبحر وإيجاداً لبحرين آخرين] : و [الحجة الثالثة لهم على أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ هى] لتمايز المقاطع بخواص كالثلث والربع وهى[1] متناهية وإلا امتنع قطع [مسافة متناهية] فى زمان متناه ؛ و [ثانياً] إذ التأليف يفيد حجماً فيحصل من المتناهى فى الجهات جسم نسبة حجمه إلى [حجم] البحر مع تناهيهما كنسبة أجزائه مع تناهيها إلى الأجزاء مع عدم تناهيها [فتكون نسبة المتناهى إلى المتناهى كنسبة المتناهى إلى غير المتناهى] . وأيضاً فلا تنقسم النقطة [وهى موجودة] وهى أو محلها الجزء ؛ وكذا الحركة الحاضرة [موجودة لا تنقسم] ؛ و [لوجود أصغر الزوايا [فهى لا تنقسم] [2] و [لفرض] كرة تماس سطحاً ؛ و [لأمكان وجود] خط [قائم على خط آخر] يمر [الخط الأول] به ؛ وإذ يلزم [من عدم انتهاء الأجسام إلى اجزاء

---

(١) الضمير عائد على الأجزاء التى يتركب منها الجسم .

(٢) يشير إلى أصغر الزوايا التى يبرهن إقليدس على وجودها وهى تحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة

لاتتجزأ] مساواة الخردلة السماء ؛ وأن تنفصل [الخردلة] إلى ما تعمر [به] وجه الارض.

[مذهب الحكماء فى ماهية الجسم وحججهم فى إبطال الجزء الذى لا يتجزأ]

و [قالت] الحكماء [الجسم البسيط] متصل يقبل القسمة بلا نهاية ، إذ [لو تركب من أجزاء لا تتجزأ لـكان الجزء] الوسط يحجب الطرفين [عن التماس] فينقسم [ذلك الجزء الوسط] ؛ وإذ كل متحيز يمينه غير يساره ؛ و [إذ] الوجه المضيء غير المظلم [من الصفحة الواحدة] . و [لوقوع جزء] واحد على ملتقى اثنين بينه [أولا] الحركة و [ثانياً] خط [مركب] من [أجزاء] شفع يتحرك [عليه] جزآن أعلى وأسفل من طرفيه بتساو ؛ أو [خط مركب] من [أجزاء] وتر وكلاهما [يتحرك] أعلى [هذا الخط] : ولأن السريع إذا قطع جزءاً فالبطيء يقطع أقل إذ ليس [البطء] لتخلل السكنات ، سيما [البطء] الملازم [سرعة] كفى طرفى الرحى والفرجار ذى الشعب الثلاث ، و [كما فى الشخص] الدائر على عقبيه ؛ والشمس مع ظل الخشبة ؛ ودلو على حبل مشدود فى وسط البئر مع كلاب يمده إلى رأسه ؛ ومتحرك جزء على متحرك جزء [آخر] ؛ ولأشكال هندسية كالمربع [المؤلف] من ستة عشر جزءاً فالقطر كالضلع . وكمثلث قائم الزاوية كل من ضلعيها عشرة [أجزاء] فالوتر جذر مائتين . وإذا مد من جانب الخط فأقل من الآخر . وإلا فهو مثل الضلعين ؛ وكالدائرة إذ ظاهرها أكبر ، وإلا تساوت [الدائرة] الصغيرة و [الدائرة] الكبيرة ؛ [وإن كان بين كل جزءين خلاء فأن كان] بأقل من جزء [لزم الانقسام فى الجزء] وإلا [بأن كان الخلاء بقدر ما يسع جزءاً] فضعفه ؛ ولانقسام الزاوية المستقيمة الخطين .

ولابد [فى الجسم عند الحكماء] من الانقسام بالوهم أو باختلاف عرضين أو بالفك إلا لمانع . فالاتصال [1] [هو] الصورة . والقابل له وللانفصال غيرهما وهو

(١) يريد بالاتصال الجوهر المتصل ، وقد استعمل المصدر مكان اسم الفاعل

الهيولى . ولا مقدار لها لذاتها ، ولا اتصال [لها أيضاً لذاتها] فيقتضى انقسامها [وجود هيولى] أخرى . قلنا [فى الاعتراض على استدلالهم على إثبات الهيولى] قد تنقسم [الأجسام] وَهماً لا فعلا [١] وتساوى حقيقة الأجزاء ممنوع [٢] . و [ربما يعترض على برهان الهيولى كذلك بأن] الاتصال [هو] الوحدة ، والانفصال [هو] الكثرة وهما عرضان .

[ملازمة الصورة للهيولى]

ولا ينفك صور عن هيولى وإلا تساوى الكل والجزء ؛ ولا عكسه وإلا امتنع الاقتران [بينهما] و [امتنع كذلك] الوضع بعده [٣] . فليست أحداهما علة للأخرى ، لحاجة الهيولى [إلى الصورة] فى البقاء و [حاجة] الصورة [إلى الهيولى] فى التعين .

وللأجسام صور نوعية للاختلاف فى اللوازم . فلكل جسم حيز طبيعى ضرورة ؛ وهو للمركب حيز [البسيط] الغالب [فيه] ، أو [هو] ما اتفق [وجوده فيه [إن تساوت البسائط كلها فيه] .

[الجسم البسيط وأقسامه] [٤]

و [الجسم منه بسيط وشكله الكرة . والأفلاك (١٩) الثابتة بالرصد تسع

---

(١) يشير بذلك إلى مذهب ديموقراطيس وأتباعه القائلين إن مبادىء الاجسام أجزاء هى أجسام صغار صلبة متجزئة فى الوهم غير قابلة للتجزئة فى الحس

(٢) مع أن تساوى الأجزاء فى الماهية هو الذى اعتمد عليه ابن سينا فى الرد على مذهب ديموقراطيس

(٣) أى امتنع كون الصورة الجسمية مشاراً إليها بعد التجرد

(٤) يقسمون الجسم البسيط إلى فلكى وعنصرى : فالفلكى هو الأفلاك والكواكب والعنصرى هو العناصر الأربعة المعروفة

تشتمل على أربع وعشرين [1] دلت عليها الحركات المختلفة و [دلت] على ترتيبها الحجب . فالمحيط بالكل [هو الفلك] المحدِّد [للجهات] ، لأن الجهة منتهى الاشارة ومقصد المتحرك [الأينى] بالحصول فيه . و [الجهة أمر] موجود ذو وضع ، و [هى] لا تنقسم وإلا فالجهة أحد جزءيها ، فهى نهايات ؛ وإذ لا خلاء ؛ والملاء المتشابه لا يكون جزء منه مطلوباً بالطبع وجزء متروكا [بالطبع] .

و [الجهة] الحقيقية [2] [هى] العلو والسفل فلابد من كرى يحدد القرب والبعد ولا يحدد بغيره إلا القرب . و [ذلك الجسم المحدد الكرى] هو واحد إذ [لو كان أكثر من واحد] يكفى المحيط [بجميعها] وإذ [لو كان اثنين يكون] أحدهما فى جانب من الآخر فالتحديد قبلهما [لا بهما]

[شروط المحدِّد]

و [المحدد] بسيط وإلا جاز الانحلال وهو بالحركة المستقيمة فالجهة قبله . و [الأفلاك كلها التى منها المحدد] شفافة ، لا حارة ولا باردة وإلا استوليا [على عالمنا هذا] . و [هى] لا ثقيلة ولا خفيفة ، ولا رطبة ولا يابسة لأنها بمستقيمة . ولا يقبل الكون والفساد . وإلا طلبت إحدى الصورتين غير ذلك الحيز فله [أى المحدد] جهة . ولا يتحرك فى الكم [3] لعدم المكان [الخالى وراء محدبه] . والمقعر من المحدد] كالمحدب ، وكذا محدب المحاط [المماس لمقعر المحدد] فمقعره [4] . وفيه مبدأ ميل مستدير لاستواء الأجزاء . فلا يجب له وضع [معين] ؛ فلا [يوجد فيه مبدأ لميل] مستقيم للتنافى [بين الميل المستدير والميل المستقيم] . والكل

---

(١) المراد أربعة وعشرين فلكا تسعه كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وذلك واحد للقمر

(٢) فى الأصل الخفيفة وهو ظاهر التحريف

(٣) أى لا يزداد ولا ينقص

(٤) أى فكذا مقعره المساوى لمحدبه

[كذلك] إن سُلِّمَ [ثبوت البساطة فى كل الأفلاك] ؛ وفى المحدد محدبه . ولابد فى تعيين الجهة والقطبين من الرجوع إلى المختار [لا الموجب] . قيل و [الفلك المحدد] هو المحرك للجميع إلى المغرب فى اليوم بليلته دورة . وهو الفلك الأعظم والأطلس والعرش [فى لسان الشرع] . وحركته [هى الحركة] الأولى ؛ وقطباه قطبا العالم . ومنطقته [١] معدل النهار، وهى حيث لجميع [٢] الكواكب فيه طلوع [وغروب]. و [هى] تلازم سمت الرأس بخلاف الشمس فمدارها مائل عنه[٣]: وهى[٤] تخلُفُ الثوابت إلى المغرب لحركتها إلى المشرق . و [مدار الشمس] يوازيه فى [الفلك] الأعظم فلك البروج، ويقطع [فلك البروج] المعدل على نقطتين ؛ فما تجاوزها إلى الشمال [هو] الاعتدال الربيعى ؛ وإلى الجنوب [هو] الخريفى . ومنتصفهما فى الشمال الانقلاب الصيفى ؛ وفى الجنوب [الانقلاب] الشتوى : فهى أربعة أقسام . وقسموا كلا ثلاثة متساويه ؛ لحصل اثنا عشر قسما تحدها ست دوائر سموها بروجاً . وابتدءوا بما يلى الاعتدال الربيعىّ من الشمال ؛ وتصوروا لما وازاها صوراً سموها بها هى الحمل والثور والجوزاء ربيعية ؛ والسرطان والأسد والسنبلة صيفية؛ والميزان والعقرب والقوس خريفية ؛ والجدى والدلو والحوت شتويه . وتوهموا دائرة مارة بالأقطاب الأربعة وبالانقلابين وبنظيرهما من المنطقة وقطباها الاعتدالان؛ [وأخرى] مارة بقطبى المعدل وجزء من المنطقة [٥] أو كوكب ما هى دائرة الميل ؛ وقوس منها [واقعة] بين المعدل وبينه [٦] ميله . و [توهموا دائرة ثالثة] مارة

---

(١) المراد بها أعظم دائرة تفرض فى منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها عنهما

(٢) فى الأصل بجميع

(٣) أى عن معدل النهار

(٤) الضمير عائد على الشمس

(٥) أى منطقة البروج

(٦) أى بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة

بقطبي المنطقه وجزء من المعدل أو كوكب ما هى (٢٠) دائرة العرض ؛ وقوس منها بين المنطقة وبينه عرضه . و [توهموا أيضاً دائرة] فاصلة بين الظاهر والخفى من الفلك وهى الأفق . وأربعاً [أخرى] تمر بقطبيها : فهى [خمسة : فالدائرة الثانية هى التى تمر بقطبي الأفق] وبقطبي المعدل [وتسمى دائرة] وسط السماء ؛ وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الأفق . [الثالثة تمر بقطبي الأفق] وبقطبي هذه [وتسمى بدائرة] أول السموات ؛ وقطباها نقطتا الشمال والجنوب [من الأفق . [الرابعة تمر بقطبي الأفق] وبقطبي المنطقة [وتسمى دائرة] السمت و [دائرة] عرض إقليم الرؤية . [الخامسة تمر بقطبي الأفق] وبكوكب ما [وتسمى دائرة] الارتفاع . وعند غايته [1] تنطبق بوسط السماء .

[الثوابت وأفلاكها]

ثم فلك الثوابت ويدور فى عشرين ألف سنة ؛ وقيل فى ست وثلاثين [ألف سنه] ثم [الفلك الكائن] لزحل ثم للمشترى ثم للمريخ ثم للشمس ثم للزهرة ثم لعطارد ثم للقمر . وجعل بعض المهندسين [فلك] الزهرة فوق [فلك] الشمس . وكذب ابن سينا [ذلك البعض] فى أنها وجدت كالشامة فى وجه الشمس .

ثم الشمس على فلك خارج المركز [عن مركز العالم] أو [على] تدوير يحمله موافق [المركز لمركز العالم] وإلا لم تختلف سرعتها وبطؤها . والقمر لسرعته وبطئه فى جميع الأجزاء [فى فلك البروج : فهو] على تدوير . وللتفاوت إذا قيس سرعة أو بطئاً إلى مثله [علم أن تدويره] مركوز فى [فلك] خارج . وإذ غاية سرعته فى تربيع الشمس فهو فى الحضيض : ويقابله الأوج : فله فلك آخر يحرك أوجه إلى خلاف حركته ؛ ويسمى المائل . ويجتمعان عند المقابلة والاجتماع . والشمس تتوسطهما أبداً . وليست منطقة المائل فى سطح فلك البروج لميل القمر

(١) أى عند غاية ارتفاع هذا الكوكب

إلى الشمال والجنوب وإلا انخسف فى كل استقبال لتوسط الأرض بينه وبين الشمس فتقطع بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين ؛ فما يتجاوزها إلى الشمال [من منطقة البروج يسمى] الرأس ؛ وإلى الجنوب [يسمى] الذنب . ولها حركة إلى المغرب لتأخر موضع الكسوفين فيهما . ومحركهما فلك الجوزهر . فله بعد العقدتين عرض يتزايد ؛ وغايته منتصف ما بينهما ؛ ثم يتناقص . و [الأفلاك] الخمسة الباقية [المسماة بالمتحيرة] ترجع وتبطىء وتسرع فى جميع الأجزاء وتجاوز الثوابت إلى المشرق فهى فى تدوير حامله يتحرك إلى المشرق .

والزهرة وعطارد يقارنان الشمس ثم يشرقان إلى حد ، ثم يرجعان حتى يقارناها [١] ثم يغربان إلى حد ثم يرجعان . فمركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس .

والباقى رجوعها فى مقابلة الشمس ؛ ويختلف بعدها الصباحى والمسائى عن الشمس ، وما هو إلا بقرب تدويرها من الأرض وبعده . فحامله [أى حامل تدويرها فلك] خارج مركز . وذلك [البعد الصباحى والمسائى المذكور يكون] لعطارد فى الجوزاء والجدى أعظم [مما له فى سواهما] ؛ فهو حينئذ أقرب إلى الأرض . فالأوج متحرك إلى المغرب فيقارنه فى الميزان والحمل . والمحرك له هو المدير ، وهما فى الحمل أعظم منهما فى الميزان . فالمدير خارج مركز . ويختلف بعد الشمس فى الاعتدالين بالدهور عن الثوابت . فهى متحركة والأوجات توافقها : إما لاتحاد (٢١) المحرك أو التوافق [٢] .

وعرض الزهرة شمالى أبدا وعطارد جنوبى كأن النصفين يتبادلان . ولكل من قطريهما المارة بالذروة والحضيض . وبالبعدين الأوسطين عرض آخر .

(١) فى الأصل يقارنانها وهو خطأ

(٢) أى توافق الحركات المتعددة فى الحركة جهة وكما

واعترضوا بأنها [أى هذه الأوضاع المذكورة] لا تتعين ؛ وبأنه يبطل هيئة القمر محاذاة ذروته لمركز العالم وتشابه حركته عنده . و [بأنه يبطل] هيئة عطارد وتشابه حركته حول مركز معدل المسير ومحاذاة ذروته له . و [بأن] عروضها [المتقدمة] لم يتصور مبدؤها [ولذلك تحيروا فيه] .

ثم الحركة قد تكون بنطاقات تتحرك بنفسها أو باعتماد الكواكب عليها . و [الحركة] الأرادية [التى ادعوها للأفلاك] قد تختلف . كيف [يلزم ما ذكروا] و [الحال] أنه فرع عدم الخرق . وعندنا الكل للمختار .

والكواكب شفافة مضيئة إلا القمر فأنه كمد نوره من الشمس لاختلافه بالقرب والبعد منها . فأذا سامت الشمس كان المضيء منه مقابلا لها دوننا فلم نره[1] ثم نراه كالهلال ويتزايد إلى أن يقابله فيصير الوجه المضيء إلينا فنراه بدرا ويتناقص إلى أن ينمحق . وقد يكون بقرب العقدتين [فتكون] الأرض بينهما . وهى [أى الأرض] أصغر من الشمس فيقع ظله مخروطا ؛ فأن لم يكن له عرض انخسف كله . وإن كان بقدر مجموع نصف قطريها فلا ، وإلا فبعضه . وعند الاجتماع إن لم يكن [للقمر] عرض خسفها بقدر صفحته ؛ وربما بقى دائرة نور عند قربها وبعده . وإن كان أقل من نصف القطرين فبعضها وإلا فلا [يكسفها] فبطل قول ابن الهيثم القمر نصفه مضيء ويدور على نفسه فى فلكه .

[مبحث العناصر]

والعناصر أربعة . خفيف مطاق يطاب المحيط[2] [فى أى حيز كان] وهو النار حارة بالحس يابسة لأفنائها الرطوبات . وتشكلها بسهولة للتركيب . وتشايع [النار البسيطة] الفلك [وتتحرك معه] كالشهب . و [خفيف] مضاف وهو

---

(١) فى الأصل « فلم نر »

(٢) فى الأصل يطلب الحديد وهو ظاهر التحريف

الهواء : حار رطب . وثقيل مطلق يطلب المركز وهو الأرض : باردة يابسة طبعاً . و [ثقيل] مضاف وهو الماء : بارد رطب بوطبيعته الجمود لبرده ؛ لكن الشمس تذيبه .

والأرض كرية ؛ أما فى الطول فلتأخر طلوع الشمس على البلاد الغربية ، علم [ذلك] باختلاف وقت خسوف بعينه من الليل فيها . وأما العرض فلارتفاع قطب كل جانب للسالك فيه وظهور كوكبه بخلاف العكس . وفيما بينهما لهما (١)

وكذا الماء [كرى] إذ السائر فى البحر يرى رأس الجبل قبل أسفله ؛ وإذ يعود المرمى [من الماء] كريا . ولمثله (٢)

[الأرض]

وهى فى الوسط . ولا قدر لها عند الفلك لتساوى قدر الكواكب [فى الرؤية فى جميع جوانبها] و [لتساوى] الظاهر والخفى منه [من الفلك] فى الجوانب إلا [فلك] القمر إذ له اختلاف منظر بتقاطع خطين خارجين [أحدهما] من مركزها و [الآخر من] الباصرة . والثانى أقرب إلى الأفق فيزاد هابطاً وينقص صاعدا .

[والأرض] ساكنة ، وقيل هاوية أبدا ، وقيل دائرة إلى المشرق فيتخيل بذلك الحركة اليومية كراكب السفينة يراها ساكنة (٢٢) والشط متحركا . ولا يدفعه مرور السهم وعود الحجر إلى مكانه لمشايعة الهواء . وعمدتهم أن فيها ميلا مستقيما فيمنع المستدير .

وما يوازى المعدل منها [هو] خط الاستواء . ويقطع الأفق المعدل مطلقا و [يقطع أيضاً] المدارات اليومية فيه [فى خط الاستواء] بنصفين فيتساوى الليل

---

(١) أى وفيما بين الطول والعرض للأمرين جميعا

(٢) أى مثل ما تقدم من الدليل على كرية الارض من طلوع الكواكب وظهور القطب الخ

والنهار ، وفى غيره [بقوسين] مختلفين : وأعظمها ما يلى القطب الظاهر . فالشمس فى أى جهة كانت فنهارهم أطول [من ليلهم] . وهى تسامت[1] فيه [فى خط الاستواء] وفى المواضع التى بين المنطقتين فى الدورة مرتين . فلهم ثمانية فصول . وفى [المواضع] التى تحت الانقلابين [تسامت الشمس] دفعة [واحدة] لا [تسامت الرأس] فى غيرهما . وفى [المواضع] التى المدار الصيفى أبدى الظهور [فيها] لا تغرب [الشمس] دورة يومية . وفى [المواضع] التى تسامت قطب البروج تنطبق المنطقة على الأفق ، فأذا غربت ارتفع نصفها الشرقى وانحط الغربى دفعة ؛ وفيما بينها والقطب يكون قوس أبدى الظهور وآخر أبدى الخفاء . وبينهما قوسان يطلع أحدهما مستوياً ويغرب معوجاً ، والآخر بالعكس . وفى التى تسامت قطب العالم محوره قائم على الأفق والمعدل يدور حوله رحويا : ويظهر نصف المنطقة فقط ؛ فالسنة [فى هذه الحالة] يوم وليلة .

والصبح [يرجع أصله] لكرة البخار [التى] تقبل نور الشمس . والشفق مثله . وحمرته لتكاثفه فى الأفق . وفى الأرض وهاد يسيل الماء إليها طبعا فتنكشف البلاد معاشاً للنبات والحيوان عناية من الله تعالى .

والحر الشديد يعقد الطين اللزج حجراً ؛ وبالسيول والرياح تنحفر [الأجزاء] الرخوة [من الأرض] فيحصل الجبل . فمحدبها [أى الأرض] ومقعر الهواء والماء غير كريين .

و [العناصر] الأربعة تقبل الكون والفساد للانقلاب كالأرض [تنقلب] ماء بالحيل . وعكسه فى مواضع . والماء [ينقلب] هواء بالتسخين ، وعكسه فى ظاهر كوز فى الجمد حيث لا يلاقيه . والهواء [ينقلب] نارا ، وعكسه فى كير الحدادين . فهيولاها [جميعها] مشتركة . واختلاف الوضع يعدها للصور والكيفيات .

---

(١) فى الأصل سامت

وهذه هى الأركان [التى يتركب منها المركبات] إذ يحصل [من جعل مركب] بالقرع والأنبيق [1] ماء وأرض وهواء ؛ واجتماعها بالحرارة قطعاً .

و [العناصر الأربعة] طبقاتها سبع : أرضية فطينية فمائية فبخارية فزمهريرية فهوائية نارية فنارية .

[المركبات]

والمركبات أكثرها له مزاج . وهو كيفية متشابهة تحدث من تفاعل عناصر متصغرة الأجزاء تكسر صورة كل كيفية الآخر ؛ وهى [أى الكيفية] غير الصورة للاشتداد [والضعف فى الكيفيات دون الصور] . و [المزاج] منه معتدل حقيقى على حاق الوسط ؛ و [هذا] لا يوجد [فى الخارج] . فالمراد [بالمزاج المعتدل حينئذ] ما يغلب عليه الواجب [له من الخواص] . ويعتبر [الاعتدال] فى النوع الصنف والشخص والعضو كل بالنسبة فى الداخل والخارج.

وأعدل الأنواع الانسان و [أعدل] الأصناف سكان خط الاستواء ، وقيل [سكان] الأقليم الرابع [2] ؛ مع أن الأوضاع الأرضية كالارتفاع والانخفاض (٢٣) ونسبة الجبل والبحر والبرية والرياح وغيرها قد توجب [مزاجا] غيرهما [أعدل منهما] .

وغيره [أى غير المعتدل] حار وبارد ورطب ويابس [وهذه بسيطة : ومركبة وهى] حار ورطب ، وحار ويابس ، وبارد ورطب ، وبارد ويابس ؛ وهى باختلافها تعد [المادة] للصور .

---

(١) القرع والأنبيق أداة تستعمل فى التقطير

(٢) الأول قول ابن سينا والثانى قول الرازى

[المركبات التى لا نفس لها]

فما لا نفس له وهو المعادن فمنطرقها [١] الأجساد السبعة [٢] وهى [تتركب] من الزئبق والكبريت من الأبخرة والأدخنة . وهما [أى الزئبق والكبريت] إما صافيان وتم [٣] الطبخ [والكبريت] أبيض [فالحاصل] الفضة ؛ وأحمر فيه قوة صباغة [فالحاصل] الذهب ؛ فأن عقد البرد قبل [تمام الطبخ] فالخارصينى . أو [الزئبق صاف و] الكبريت ردىء محرق [فالحاصل] النحاس ؛ أو غير جيدى المخالطة [فالحاصل] الرصاص . وإما رديئان وقوى التركيب [بينهما فالحاصل] الحديد ؛ أو لا [فالحاصل] الأسرب .

وغير منطرقها إما للين كالزئبق ، أو لا وينحل بالرطوبة كالملح . أو لا كالزرنيخ .

[ماله نفس من المركبات]

وما له نفس وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يتغذى وينمو ، أو يحس ويتحرك بالإرادة أو يعقل الكليات ويستنبط بالرأى . فالأولى النباتية وقواها الطبيعية فى البقاء : فبعضها فى بقاء الشخص ، وبعضها فى بقاء النوع بناء على أن الطبيعة تطلق [على ما يفعل بغير إرادة] وهذه يشترك [فيها النباتات والحيوانات] كلها ويحتاج إليها فى البقاء .

أما للشخص فالغاذية تشبه الغذاء بالمتغذى ؛ والنامية تزيد فى الأقطار بتناسب طبيعى إلى غاية لا كالسمن . وأما للنوع فالمولدة تفصل من الغذاء مادة المثل ؛ والمصورة تفيدها فى الرحم الصور والقوى :

---

(١) أى القابل للطرق منها

(٢) التى هى الذهب والفضة والرصاص والأسرب (أى الرصاص الأسود) والحديد والنحاس والخارصينى

(٣) فى الأصل قسم وهو تحريف

والأربع تخدمها أربع ، [الأولى] الجاذبة . تجذب المحتاج إليه [من الغذاء] إذ قد يزدرد المنكوس ؛ و[هى حركة] بلا اختيار . و [الدليل على وجود قوة الجذب فى المعدة أنه] يخرج بالقيء [الحلو] آخر [ما يخرج منها] . و [الثانية] الهاضمة تعد الغذاء للجزئية (١) . و [الهضم] مراتبه أربع ؛ ففى المعدة يصير كيلوسا كماء الكشك الثخين . ويبتدىء [هذا الهضم] فى الفم لاتصال السطحين [سطح الفم وسطح المعدة] فتنضج الحنطة الممضوغة الدماميل دون المطبوخة (٢) و [الهضم] فى الكبد كيموسا و [الكيموس] هى الأخلاط الأربعة ؛ فرغوته الصفراء ، وعكره السوداء ؛ وغيرهما نضجة [وهو] الدم ، ونيئه [وهو] البلغم . و [هذه الأخلاط] منها غير طبيعية [لتغير مزاجها] فى نفسها أو لمخالطة [أخلاط أخرى] . و [الهضم] فى العروق تميز إلى ما يصلح لكل عضو . و [الهضم] فى الأعضاء تشبه بها الصاقا ولونا وقواما .

فى كل [نوع من أنواع الهضم] فضل : كالمنى [الذى هو فضل] للرابع ؛ ولذلك ضعف فقده أكثر من كثير الدم و [الثالثة من هذه القوى] الماسكة للغذاء ريثما (٣) يفعل فيه الهاضمة ، وإلا نزل طبعا . و [الرابعة] الدافعة للفضل و [للغذاء] المهيأ للعضو لجهته .

و الثانية [النفس] الحيوانية ؛ وقواها النفسانية منها مدركة ؛ إما ظاهرة وهى المشاعر الخمس . فالبصر [يكون] بانعكاس (٤) صورة المرئى إلى الحدقة وانطباعها فى جزء منها ، وهى زاوية مخروط قاعدتها سطح المرئى فيرى القريب أعظم ؛ ولا يمتنع شبح الكبير فى الصغير . وينفذ فى الشفاف مستقيما وفى مخالف الهواء منعطفا

(١) أى لأن يصير الغذاء بالفعل جزءاً من العضو
(٢) وهذا يدل على استحالة الحنطة فى الفم بالمضغ
(٣) فى الأصل ربما ولا معنى له
(٤) وهو قول منسوب إلى أرسطو

وينعكس من الصقيل إلى ما يقابله بزواية مساوية لزاوية الرؤية.

وقيل [١] [إنما يدرك البصر] بخروج [جسم] شعاعى [من العين] ؛ ويكذبه (٣٤) عدم تشوشه بالرياح.

و [يحصل] السمع بوصول هواء إلى الصماخ لقوة فى مقعره. والشم [قوة] فى زائدتين فى مقدم الدماغ كحلمتى الثدى بوصول الهواء المتكيف إليه لا بتحلل من ذى الرائحة كفى المسك اليسير. والذوق [قوة] فى العصب المفروش على اللسان بمخالطة رطوبة عذبة ؛ وإذا تغير [اللعاب الذى هو هذه الرطوبة العذبة] كذب كالممرور [٢]. ومن ثم ظن ألا يوجد للطعم [وجود] إلا فيه [٣]. واللمس فى الجلد كله بالمماسة ؛ و [هذه المشاعر] قوتها بحسب قوه الممانعة لغلظ الآلة [أو رقتها].

وإما باطنة وهى خمس : فالحس المشترك يدرك صور الجزئيات معاً فنحكم بها كما نرى القطرة النازلة خطاً ؛ والشعلة المدارة بسرعة كالدائرة ؛ وهى فى البطن الأول من الدماغ [أى فى] مقدمه. والخيال يحفظها، وبه يعرف الغائب [وهو] فى مؤخره. والوهمية تدرك المعانى الجزئية كالشاة [فى إدراكها] لعداوة الذئب ، وهو فى البطن الأخير مقدمه. والحافظة لها وهى فى مؤخره. والمتخيلة تتصرف فيها بالتركيب والتحليل فى الدودة [٤]. وأذا استعملها العقل فمفكرة.

[وقد] عرفت [هذه القوى] بتعدد الفعل و [عرفت] محالها بالآفة والنفس إنما تدركها بالواسطة ، وإلا انقسمت بتصور مربع مجتمع بمربعين

---

(١) وهو مذهب الرياضيين

(٢) الممرور هو الذي غلبت عليه المرة الصفراء

(٣) فى الذوق لا فى الشيء المذوق

(٤) فى الاصل الدورة وهو تحريف : والدودة جزء فى وسط الدماغ : قارن المواقف ج ٧ ص ٢٠٩ وكذلك النجاه لابن سينا ص ٢٦٦

ومنها [قوى] فاعلة ، إما باعثة : فلجلب النفع [وتسمى] شهوية ، ولدفع الضر [وتسمى] غضبية ؛ وإما محركة[١] بتمديد الأعصاب وإرخائها وهو المبدأ القريب للحركة ، فالارادة ، فالشوق ، فالتصور [وهو المبدأ البعيد] .

و [النفس] الثالثة [هي] الانسانية وقواها [هي القوى] العقلية . فباعتبار إدراكها للكليات والحكم بالنسبة بينها [تسمى القوة] النظرية ؛ وباعتبار استنباط الصناعات [تسمى] العملية . وتحدث فيها من القوة الشوقية هيئات انفعالية كالضحك والبكاء والخجل والحياء .

و [المركبات] منها ما لا مزاج له فأن حر الشمس يصعد أجزاء إما هوائية ومائية وهو البخار ؛ فأن تحلل [الجزء المائى] صار هواء [صرفا] وإن وصل إلى [طبقة] الزمهرير عقدها سحاباً فتقاطر : فبلا جمود [يسمى] المطر ؛ ومعه قبل الاجتماع [يسمى] الثلج ؛ وبعده [يسمى] البرد و [البَرَد] يستدير بالحركة ؛ وإلا [يصل إلى طبقة الزمهرير] فالضباب ؛ وقليله قد يتكاثف ببرد الليل وهو الطل ؛ وقد يتجمد وهو الصقيع .

وإما [أن يُصَعِّد حر الشمس إلى الجو أجزاء] ناريه وأرضية وهو الدخان فيخالط السحاب فيخرقه صاعداً أو هابطاً وهو الرعد . وقد يشتعل [ذلك الدخان] فلطيفه البرق ؛ وكثيفه الصواعق . وقد يصل إلى كرة النار فيخترق لطيفه مشتعلا وهو الشهاب وهو الذؤابات وذوات الأذناب والقرون .

والغليظ [من الدخان] يحدث علامات حمراء وسوداء . وقد يقف [ذو الذنب ونحوه] تحت كوكب فيديره الفلك معه . وإن اتصل بأرض [أحرقت ما عليها وتسمى] الحريق . وقد ينكسر حره ويرجع [إلى الأرض] أو بمدافعة

---

(١) فى الأصل متحركة وهو تحريف

الفلك فيتموج الهواء وهو الريح ؛ ولذلك مباديها فى الأكثر (٢٥) فوقانية . وقد تحدث [الريح] بالتخلخل والاندفاع . والزوابع [تحدث] من تدافع [ريحين] مختلفى الجهة . وقد يحدث فى الجو أجزاء رشية صقيلة كدائرة تحيط بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه فينعكس منها ضوء القمر لصقالتها فيرى ضوؤه دون شكله كما فى المرآة الصغيرة و [هذه] هى الهالة .

و [إذا حدث مثل ذلك] فى خلاف جهة الشمس [يسمى] قوس قزح : ويتلون بحسب أجزاء السحاب . والبخار فى الأرض ينقلب كثيره ماء فيشقها (١) ومنه العيون إذا مُدّ . وهو والدخان يزلزلانها عند تكاثف مسامها ؛ وقد يخرجان نارا بشدة الحركة . وحيث [يوجد] كبريت يصير بخاره مع الهواء الرطب دهنا ؛ ويشتعل بأنوار الكوكب .

[و] قال المتكلمون [فى شرح هذه المسائل] الأجسام متجانسة لأنها من الجواهر : والاختلاف فى أعراضها [راجع] للمختار . ومنعه النظام لأنها [عنده] نفس الأعراض .

[عوارض الأجسام]

ثم الأجسام محدثة (٢) . وقال أرسطو (٣) الأفلاك قديمة بذواتها وصفاتها ما عدا الأوضاع [فأنها حادثة] . والعناصر [قديمة] بموادها دون صورها الشخصية . و [قال] من قبله (٤) [العناصر] محدثة بصفاتها ؛ والذات قديمة ، مع الخلاف فى أنها جسم أولاً وما هى . [والرأى] لنا أنها لا تخلو عن الحوادث

---

(١) فى الأصل فشقها

(٢) هذا رأى المليين من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس

(٣) وهو أيضا رأى من تبعه من فلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سينا

(٤) الضمير عائد على أرسطو

لتجدد الأعراض ، وإذ لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان . أما الحركة فلأنها مسبوقة بالغير و [المسبوقية] تنافى الأول ، وإذ لا يوجد جزئياتها فيه . والماهية فى ضمنها [أى فى ضمن الجزئيات] . وإذ كل جزئى [من الحركات] مسبوق بعدم أزلى فتجتمع العدمات فى الأزل فلا [توجد فى الأزل] حركة . و [أيضاً] للتطبيق [١] . ولتفاوت المتضايفين باعتبار السابق والمسبوق .

وأما السكون فلأنه لو قدم امتنع زواله لاستناده إلى واجب موجب وأنه باطل اتفاقا . وإذ لا يجب الوضع للبسائط [لأن أجزاءها متحدة فى الماهية فيجوز تبدل أوضاعها] ؛ فالمركبات [كذلك] . وأيضاً فيلزم إما كونٌ قديم أو قبل كل كون كونٌ لا إلى نهاية وقد بطلا ؛ وأيضاً [لو قدم جسم] ففى الأزل إما متحرك أو ساكن ؛ وأيضاً فوجود [٢] ولا يتصور إلا عن عدم . وأيضاً [الأجسام حاصلة] بفعل [الفاعل] المختار ؛ وأيضاً فلا يقوم الحادث بالقديم

ولهم [٣] [فى الرد على هذا شبه منها] قدم المدة [٤] لما مر ، و [قدم] المادة والفاعلية لئلا يتسلسل . وصحة الفناء [على العالم] فرعه [٥] . و [قالت] الكرامية [الأجسام] حادثة أبدية وهى باقية ضرورة ؛ وإذ لولاه [أى البقاء] فهو موت ولا حياة . ويمتنع عليها التداخل لذاتها وألا فليجز [التداخل] للعالم فى حيز خردلة : و [الجوهر] تلازم وحدته ووحدة مكانه ضرورى . والاستدلال [على عدم

---

(١) طريقة تقدم ذكرها فى مباحث إبطال التسلسل : راجع شرح المواقف ج ٧ ص ٢٢٤

(٢) فى الأصل « فوجد »

(٣) المراد الحكماء

(٤) المدة هنا الزمان

(٥) أى فرع الحدوث

تداخل الأجسام] تنبيه [على الضرورى] . والخلاف فى تسميتهما (١) بالضدين لفظى كالصور [النوعية] عند الحكماء .

ولا يخلو [الجسم] عن العرض وضده كالحركة والسكون ولا تعميم فيه . وجوزه بعض الدهرية فى الأزل ، و [جوزته] الصالحية [من المعتزلة] فيما لا يزال ، و [جوزته] البصرية [من المعتزلة] فى غير الأكوان . والبغدادية [منهم] فى غير الألوان . ونفى الاختيار مشترك (٢) . ولا يلزم [أن يقوم بالعبد] أضداد غير متناهية .

[والأبعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء أكانت فى ملاء أو خلاء] (٣) خلافاً للهند : وإلا فرضنا (٢٦) خطاً غير متناه و [خطاً آخر] متناهياً يوازيه ثم يسامته فأولها [أى المسامته يكون] بنقطة عندها (٤) . وقد يفرضان غير متناهيين متقاطعين والتخلص [إنما يكون] بنقطة هى نهاية [الخطين] (٥) أو [يفرضان] كساقى مثلث فالانفراج بينهما غير متناه [سواء] كان [الانفراج مساوياً لها أو مناسباً (٦) . وقد يقسم ترس لستة [أقسام] ونردد فى كل [قسم] (٧) . وللتطبيق . و [لـ] تعين نقطتين [على خط غير متناه من الجانبين] ، فليس [كل واحدة من النقطتين] متصفاً [للخط] . و [الخط المبتدىء] من أحدهما زائد على [الخط المبتدىء من] الآخر .

---

(١) أى فى تسمية الجسمين الممتنع تداخلهما : وقد منع التسمية القاضى الباقلانى وجوزها الاستاذ أبو اسحق

(٢) يشير إلى أن المجوزين لخلو الأجسام من الأعراض احتجوا بقولهم لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الله مضطراً إلى إحداث العرض عند إحداث الجوهر وهذا ينفى الاختيار عنه تعالى . والجواب أن هذا أيضاً يلزمهم فى امتناع وجود العرض دون الجوهر فهو مشترك

(٣) يظهر أن هنا تصحيفاً فى الأصل لأن عبارته هى « ولا يلزم أضداد غير متناهية خلافاً للهند »

(٤) ، (٥) ، (٦) ، (٧) تسمى على الترتيب برهان المسامته ، فبرهان التخلص ، فالبرهان السلمى ، فالبرهان الترسى : راجع المواقف وشرحها ج ٧ ص ٢٣٦ — ٢٤٣

و [قيل] لامتياز فيما وراءه [أى وراء العالم] : والتقدير [لما وراء العالم] وهمى . وامتناع [مد] اليد [1] [على افتراض وجود شخص واقف على طرف العالم راجع] لعدم الفضاء.

[وقال] الحكماء لا عالم غيره [غير هذا العالم] ؛ وإلا فالتحدد بغير المحدد ؛ و [أيضاً يلزم من وجود عالم آخر أن] يخلو الوسط [بينهما سواء] كانا كرتين أم لا ؛ و [يلزم أيضاً من وجود الآخر أن] يكون لعنصر [واحد] حيزان طبيعيان . وقيل [فى الجواب عن الأول] قد يوجد لغير هاتين الجهتين محدد آخر ، و [عن الثانى] قد يكونان تدويرى كرة ، و [عن الثالث إنه قد] تختلف عناصرهما .

[مبحث النفوس]

والنفس مجردة [وهى] إما فلكية فلأن حركتها ليست طبيعية ، وإلا فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع ، ولا قسرية لأنها بخلافها : [فهى] إرادية ؛ ولا تخيلية إذ لا تدوم منتظمة .

و [النفوس الفلكية] لها قوى جسمانية هى مبدأ الحركات الجزئية وليس لها حس ولا شهوة ولا غضب .

[النفس الناطقة]

وأما الناطقة [الانسانية فمجرده أيضاً] ، ووافقهم الغزالى والراغب . [واما تجردها] فلتعقل البسيط والوجود والكلى والضدين ؛ وإذ لو كان [العاقل] جسما أو جسمانياً لعقله أو لم يعقله دائماً . وقال ابن الراوندى [النفس الناطقة] جزء لا يتجزأ فى القلب . وقال النظام هى أجزاء لطيفة سارية فى البدن . وقيل [هى] قوة فى الدماغ ؛ وقيل قوة فى القلب ؛ وقيل ثلاث [قوى] : ففى القلب [قوة]

---

(1) فى الأصل « إليه » وهو تحريف

حيوانية ، وفى الكبد [قوة] نباتية ، وفى الدماغ [قوة] نفسانية ؛ وقيل [هى] الهيكل [المخصوص] (١) ؛ وقيل [هى] الأخلاط ؛ وقيل [هى] المزاج ؛ وقيل [هى] الهواء .

وهى حادثة عند المليين ؛ فقيل مع البدن لقوله تعالى بعد [تعداد] أطواره ثم أنشأناه خلقاً آخر . وقيل قبله لقوله عليه السلام خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام . و [هى حادثة أيضاً عند] أرسطو دون من قبله . وإلا [بأن كانت قديمة] اختلفت بالنوع أو لم تتعدد أولزم التناسخ . و [حدوث النفس] شرطه حدوث البدن فلا تناسخ ، وإلا يتعلق ببدن نفسان . وفيه [أى ما ذكره أرسطو دور .

وتتعلق به [بالبدن] كالعاشق لتوقف كمالاتها ولذاتها عليه . و [تتعلق بالبدن] أولاً بالروح القلبى الكائن فى التجويف الأيسر من القلب من لطيف الغذاء ؛ وتفيده قوة تسرى إلى الأعضاء فيفيد كلا قوة بها يتم نفعه .

[العقل]

والعقل : قال الحكماء أول ما خلق [الله] : لامتناع [صدور] الأثرين ؛ و [لامتناع] عِلّية ما لا يستقل (٢) بالوجود أو التأثير ؛ وإذ فاعل الجسم ليس أياه إذ شرط تأثيره الوضع (٣) ؛ ولا أحد جزأيه [أى الجسم] ؛ ولا ما يتوقف وجوده أو تأثيره عليه (٤) .

---

(١) وهو المختار عند جمهور المتكلمين .

(٢) فى الأصل يستقبل وهو تحريف

(٣) يعنى أن الجسم إنما يؤثر فيماله وضع مخصوص بالمجاورة أو المحاذاة أو المقابلة الخ

(٤) وتلخيصه : أول صادر عن الله واحد مستقل بالوجود والتأثير ، وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الأول فى الجسم والثانى فى الهيولى والصورة والعرض ، والثالث فى النفس الثانى الموجد للجسم كالفلك مثلا

. ثم يصدر عنه باعتبار وجوده ووجوبه بالغير وإمكانه عقل ونفس وفلك إلى العاشر وهو العقل الفعال . فقيل [فى الاعتراض عليهم] الاعتبارات [المذكورة فى العقل] إما وجودية فلها مصادر أولا فلا تصلح (٢٧) جزءاً للمصدر [١]

[أحكام العقول سبعة]

وأنها ليست بحادثة ؛ ولا فاسدة ، وأنواعها [منحصرة] فى أشخاصها ، جامعة لكمالاتها ، عاقلة لذواتها ، و [عاقلة] للكليات وكذا كل مجرد [من المجردات القائمة بذواتها فأنه يعقل الكليات] . ويمكن أن يعقل [المجرد] مع غيره فيقارنه . و [التعقل] الممكن واجب لا للجزئيات .

[الجن والشياطين]

وأما الجن والشياطين فأجسام تشكل بأى شكل شاء . ولطفها بمعنى الشفافية فلا تحجب الرؤية أو سهولة الانقسام . وقيل [هى] النفوس الأرضية ؛ وقيل الناطقة المفارقة .

[مباحث الألهيات]

الواجب : إن فى الواقع موجوداً واجباً لذاته [٢] لوجود ممكن أو حادث من ذات وصفة ، فله علة وينتهى إليه أو يدور أو يتسلسل ؛ ولأن [فى الواقع] موجوداً ، فأن وجب [فذاك] وإلا احتاج إلى علة إلى آخره ولأن [٣] علة الكل خارجة [عن الكل] وإلا أوجدت نفسها وعللها . وإذ لولاه فلا [يوجد] واجب بالغير فلا [يوجد] موجود . وإذ لابد من موجد مستقل يمتنع ارتفاع الكل مرة بالنظر إلى وجوده .

---

(١) فى الأصل فلا يصلح جزء

(٢) هذا مسلك الحكماء فى إثبات الصانع

(٣) وهو مسلك بعض المتأخرين من الحكماء

وينشأ كل مذهبين متقابلين [فى هذه المسألة أو فى أى مسألة كانت] بالترديد بينهما ؛ وإبطال كل بدليل الآخر شبهة تخل بالقدح فى دليل الضعيف منهما أو [فى دليل] كليهما .

[مخالفة ذات واجب الوجود لسائر الذوات]

ثم لا مثل له ولا تركيب [فيه] . وقال قدماء المتكلمين الذات مشتركة لما مر فى الوجود . ويمتاز [واجب الوجود] بالوجوب والحياة ، والعلم والقدرة التامين ؛ وعند أبى هاشم بالألهية [وهى] حالة خامسة توجبها [1] . فقيل [فى الجواب عن الاشتراك بين الواجب وغيره أمر] عارض . وبالفرق بين ذات الموضوع وعنوانه [2] تنحل شبه [كثيرة] [3]

و [قالت] الحكماء [ذاته] هو الوجود المشترك .

[صفات التنزيه]

ولا جهة له خلافاً للكرامية والمشبهة ، وإلا قدم المكان وكان المحتاج إليه ، و [إلا] اختص به لمرجح ، أو خالط القاذورات . وللزوم حقارته [إن كان جوهراً فرداً] أو تركبه وحدوثه فليس جسما خلافاً للمجسمه ، ولهم تفاصيل لا يليق بأن تذكر . والضرورة [فى أن العقل لا يتصور إلا متحيزاً] وهمية . والظواهر [مما ورد فى الشرع] تؤول أو تفوض . ولا [يوجد] فى زمان أياً فسرته . ولا يتحد بغيره ؛ ولا يحل فيه لا لأنه [أى الحلول] التبعية فى التحيز ، بل للزوم الحاجة [إلى المحل] . ولا يقوم به حادث وإلا صح أزلا إذ القابلية ذاتية [4] ، وتستدعى طرفين . وإذ صفاته كمال فلا يخلو عنها . وإذ لا يتأثر عن غيره

(١) أى توجب الأربعة السابقة

(٢) عنوان الموضوع أى مفهومه وهو يقابل الماصدق الذى هو ذات الموضوع

(٣) ذكر بعضها فى شرح المواقف ج ٨ ص ١٧ — ١٨

(٤) فيكون واجب الوجود قابلا أزلا أن يقوم الحدث بذاته

و [يمكن أن يقال فى الجواب عن الأول إن] اللازم [هو] أزلية الصحة [١] و [هى] لا تستلزم صحة الأزليه . [وعن الثانى بقوله] أو بتناوب صفاته بتأثيره ، وكل سابق شرط للاحق . و [قيام الحادث بذاته تعالى] جوزه الكراميه [و] قالوا والكل يعترف به : وإنما هو فى الأضافات وبه يندفع التزاماتهم .

وليس له لون ولا طعم ولا رائحة ولا ألم ولا لذة حسية ؛ وجوز الحكماء [اللذة] العقليه بناء على أنه أدرك الملائم ؛ وهو مدرك لكماله .

ثم إنه واحد . فالحكماء [يقولون] لو تعدد الواجب ؛ والوجوب نفس ماهيته ، لتمايزا بتعين وتركبا ؛ وإذ الوجوب يستلزم التعين ، وإلا لزم الدور أو [لزم] جواز الانفكاك [بينهما] . و [قال] المتكلمون لو اجتمع قادران لاستندإليهما أثر [واحد] أو لزم الترجيح بلا مرجح ؛ وأيضاً فأمكن التمانع [٢] (٢٨) ولزم وقوع الضدين أو عجزهما أو أحدهما .

[وقالت] الثنوية الواحد لا يكون خيّراً شريراً ؛ ومنع [قولهم هنا] . [وقد يقال لهم] الخير إن قَدَرَ على دفع الشر ولم يفعل فشرير ؛ وإلا فعاجز .

[الصفات الوجوديه لواجب الوجود]

ثم له [تعالى] صفات زائده [على ذاته] لتغايرها وإفادة الحمل [٣] . ومنعه الحكماء وإلا فقابل وفاعل : و [منعه أيضاً] المعتزلة لما مر [٤] ؛ وللحاجة

---

(١) أى أزلية صحة وجود الحادث وهذا ليس بمحال ، وإنما المحال هو صحة أزلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم .

(٢) وهو وقوع إرادة كل منهما

(٣) هذا هو رأى الأشاعرة

(٤) يشير إلى قولهم إن إثبات أكثر من قديم واحد كفر

والاستكمال : وهما بغير المعنى المتنازع فيه م [١] .

[صفة القدرة]

من [هذه الصفات] القدرة ؛ وإلا قدم الحادث أو تسلسل ؛ وتعلقها لذاتها ، ولا يوجب [ذلك] قدم الأثر . [والقدرة] واحدة ؛ إذ نسبة الموجب إلى الأعداد واحدة ، والقدرة لا تؤثر فى القديم . [وهى] غير متناهية ذاتاً ، إذ لا كم [لها] ؛ و [غير متناهية] تعلقاً : أى لا تقف [عند حد] ؛ وإن كان المتحقق [من التعلقات بالفعل] أبداً متناهياً . وكذا سائر الصفات [٢] [لها هذه الأحكام] . وتعم [القدرة] الممكنات ؛ إذ المقتضى لها الذات و [المقتضى] لتعلقها الأمكان .

و [قالت] الفلاسفة : لا يصدر عنه [تعالى] أثران ؛ و [قال] المنجمون الكواكب هى المدبرات أمراً للدوران [٣] . و [الجواب أن الدوران] لا يفيد العلية . أنى [لهم ما يقولون] وبساطة الفلك تبطل الأحكام وعدمها [يبطل علم] الهيئة وهى أصلها [٤]

و [قالت] الثنويه لا يقدر [الله] على الشر و إلا فشرير : والتزم [التالى] ؛ ولا يطلق [اسم الشرير عليه تعالى] لأيهام الغلبة وعدم التوقيف [وأسماء الله توقيفية] .

و [قال] النظام [لا يقدر الله على] القبيح لأنه جهل أو سفه ، وإن سلم فصارف [٥]

---

(١) « هما » تشير إلى الوجوب الذى تضمنه ذكر الحاجة ، والاستكمال : وم اختصار لكلمة ممنوع

(٢) يعنى أن كل واحدة من الصفات قديمة غير متعددة وغير متناهية

(٣) أى لدوران الحوادث السفليه مع مواضع الكواكب

(٤) المراد علم الهيئة أصل تلك الاحكام

(٥) أى وإن سلم قبح الفعل بالقياس إلى الله فغايته عدم الفعل لوجود صارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفى القدرة

و [قال أبو قاسم] البلخى [لا يقدر] على مثل العبد لأنه طاعة أو معصية أو عبث ؛ وإنما هى بالنسبة إلينا ؛ و [قالت] الجبائية [لا يقدر] على عينه للتمانع [١]. وهو [أى دليلهم هذا] بناء على تأثير قدرتنا .

[صفة العلم]

ومنها العلم اتفاقاً [من المتكلمين والحكماء ؛ أما المتكلمون فقالوا] للاتقان [الموجود فى فعله تعالى فهو عالم] ضرورة ، ولا تجب الملازمة من كل [وجه] ؛ وللقدرة . وصدوره عن النائم لا يقدح .

و [قالت] الحكماء [ثابت له] لتجرده ، ولحصول ماهيته المجردة له ؛ وهو مبدأ الكل لكنه يعلمه [علما] كلياً لأنه كلى يفيد بكلى . ويعم [علمه تعالى] المفهومات [كلها] لما مر .

وقيل لا يعلم نفسه [٢] لأنه [أى العلم] نسبة بين شيئين ، ومنع [كون العلم نسبة بين شيئين] ونقض بعلمنا . وقيل [لا يعلم] شيئا وإلا علم نفسه إذ يعلم علمه به ؛ أو [نقول فى الجواب] يمكن [هذا] [٣] . وقيل [لا يعلم] غيره للزوم الكثرة [فى ذاته] : والتزمت [الكثرة] فى الأضافة . وقيل [لا يعلم] غير المتناهى لعدم تميزه ؛ ومنع [عدم التميز] فى كل [واحد واحد] . وقيل [لا يعلم] الجزئيات [٤] ، وإلا لزم الجهل والتغير ومنع .

قال المشايخ [٥] : العلم بأنه [أى الشىء] وجد وسيوجد واحد . وأنكره أبو الحسين [البصرى] لاختلاف المتعلق والشرط ، وللانفكاك [من الجانبين

---

(١) أى على عين فعل العبد للتمانع بين إرادة الله وإرادة العبد .

(٢) وهو قول الدهرية .

(٣) المراد القول بأن المدعى لزوم إمكان علمه تعالى بأنه عالم بأى شىء .

(٤) وهو رأى جمهور الفلاسفة .

(٥) مشايخ المعتزلة وبعض الأشاعرة .

بين العلمين] . وقيل [لا يعلم] الكل وإلا علم علمه ويتسلسل ؛ و [لكن] لا يمتنع إضافات [متسلسلة إلى غير النهاية] .

[صفة الحياة]

ومنها الحياة : فأبو الحسين [البصرى المعتزلى] والحكماء [قالوا هى] صحة العلم ، وقيل [1] صفة توجبها وإلا ترجح بلا مرجح [2] . و [يرد على دليلهم] أنه مشترك . والمصحح الذات و [أنها] تخالف غيرها بالحقيقة .

[صفة الأرادة]

ومنها الأرادة . و [قال] الحكماء و [هى] علم بالنظام الأكمل وهو العناية . و[قال] أبو الحسين [3] علمه بما فى الفعل من نفع وهى الداعية . و [قال] النجار [هى] عدم الأكراه . و [قال] الكعبى [الأرادة] فى فعله العلم [بما فيه المصلحة] و [فى] غيره الأمر به . و [قال] أصحابنا [4] [هى] صفة ثالثة [مغايرة للعلم والقدرة] وإلا لم تترجح المقدورات وجوداً ووقتاً . وهى قديمة وإلا تسلسل . و [قالت] المعتزلة [5] حادثة قائمة بذاتها (٢٩) و [قالت] الكرامية [قائمة] بذاته .

[صفتا السمع والبصر]

ومنها السمع والبصر ؛ وقيل هما علم بمتعلقهما حال حدوثه .

---

(١) وهو رأى الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة .

(٢) أى لولا اختصاصه تعالى بصفة توجب صحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم ترجيحاً بلا مرجح وبالمثل يقال فى صفة القدرة

(٣) وهو أيضاً رأى كثيرين من المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وأبى القاسم البلخى ومحمود الخوارزمى

(٤) وعلى هذا الرأى جمهور معتزلة البصرة أيضاً

(٥) وخاصة الجبائيه

[صفة الكلام]

ومنها الكلام تواتر به إجماع الأنبياء . ولا دور :[١] إذ التصديق [إنما هو] بالمعجز. وليس [كلام الله] بحرف ولا صوت يقومان بذاته كـ [ما ذهب إليه] الحنابلة ؛ أو [يقومان] بغيره كـ [ما ذهب إليه] المعتزلة : بل [هو كلام] نفسى مغاير للعبارات إذ لا يختلف ؛ و [يغاير] العلم والأرادة إذ قد يخالفهما . وأدلة الحدوث [٢] لا تنفيه لأنها للفظ .

والكذب يمتنع [على كلامه تعالى] . فالمعتزلة [يقولون] لأنه قبيح ومناف للمصلحة : وعندنا لأنه نقص ؛ وإذ يقدم [٣] [الكذب] فيمتنع [عليه] الصدق ؛ و [يمتنع على كلامه تعالى الكذب أيضاً] للسمع[٤] . ولا دور [كما مر] .

[صفة البقاء]

والبقاء أثبته الشيخ [الأشعرى صفة زائدة على الذات] لتحقق الوجود بدونه ؛ ونقض بالحدوث . ونفاه [٥] القاضى [الباقلانى] والأمامان [الجوينى والرازى] وإلا يتسلسل .

---

(١) هذا رد على من قال إن صدق الرسول متوقف على تصديق الله أياه ، وتصديق الله له إخبار عن كونه صادقاً و لا أخبار كلام فأثبات الكلام له بالكلام دور

(٢) يشير إلى ما ورد فى القرآن من آيات تدل على حدوث كلام الله مثل قوله تعالى « وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » وقوله « وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث الخ

(٣) يقدم أى يكون قديماً لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى . وفى الأصل تقدم وهو تحريف

(٤) وهو خبر النبي عليه السلام بصدق كلامه تعالى

(٥) أى نفا كون البقاء صفة وجودية زائدة على الذات : قال القاضى والأمامان البقاء نفس الوجود فى الزمان الثانى

[صفات أخرى]

وأثبت الشيخ الاستواء والوجه واليد غير الاستيلاء والوجود والقدرة . و[أثبت] قوم الجنب والقدم والأصبع واليمين والتكوين [١] . قالت الحنفية [صفه التكوين] تغاير القدرة لأنها مصححة [للكون] ذاتية .

ثم يصح أن يُرَى [الله تعالى] فى الآخرة إذ ينكشف كالبدر لنحو [قوله] أرنى أنظر إليك [وسؤاله يجب أن يكون] بلا جهل وعبث ؛ أو [قوله] فأن استقر مكانه فسوف ترانى . و [قال] الشيخ [الأشعرى رؤيته تعالى ممكنة] إذ نرى الجوهر والعرض فـ [صحة الرؤية بينهما] لعلة مشتركة ؛ وليس [أى ليست هذه العلة] الحدوث إذ جزؤه عدم فهى [إذن] الوجود . ويلزم [صحة الرؤية] فى الكل . ولا يرى عادة . ومنع الكل . وسيرى لنحو [قوله] إلى ربها ناظرة ؛ ولم يرد [فى الآية] انتظار الآلاء لأنه موت أحمر . [٢] و[كنحو قوله تعالى] كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون . ولا تجب [الرؤية] عند الشرائط . وإلا لم نر الجسم البعيد أصغر لاستواء الأجزاء فيها [فى الشرائط] [٣] . ولا يؤثر تفاوت بحسب ضلعى المثلث وعموده ، وإلا فلو بعد [المرئى] بقدره [٤] لم نر [شيئا] . و [معنى قوله] لا تدركه

(١) أى صفة التكوين المشار إليه بقوله تعالى « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون »

(٢) اعترض بعضهم على تفسير الآية « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » فقال لعل المراد بلفظ « إلى » هنا واحد الآلاء أى النعم وبكلمة ناظرة منتظرة فيكون معنى الآية وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة . والأحمر بالزاى المعجمة من الحمازة وهى الشدة

(٣) رد على من قال إذا اجتمعت شرائط الرؤية فى زمان وجب حصول الرؤية فيجب عليه أن نرى الله الآن : راجع شرائط الرؤية فى المواقف ج ٨ ص ١٣٥

(٤) أى بقدر زيادة بعد الضلعين على بعد العمود . راجع تفصيل الاعتراض والجواب فى شرح المواقف ج ٨ ص ١٣٦ — ١٣٧

الأبصار أى لا تحيط به ؛ أو جزئى [١] . والتمدح [منه تعالى بأنه لا يُرى] وإن سُلم فبالممكن [لا بالممتنع] . إذ لا مدح فيه للمعدوم . واستعظامه طلبها من اليهود لأنه تعنت [منهم] وإلا منعهم موسى . و [قوله] لن تراني ليس للتأبيد . و [قوله] وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ليس فيه نفيها . ولا مواجهة [فى رؤيته تعالى] خلافاً للكرامية . والضرورة [التى ادعاها الكرامية] تمنع كفى الأصل [٢] .

[حقيقته تعالى]

ولا تعقل حقيقته بل [يعلم عنه] سلوب وإضافات . ولا يمنع [تصور هذا النوع من العلم] الشركة [فيه] . [قال] الحكماء يمتنع [تعقل حقيقته] إذ ليست بديهية ولا مركبة فتحد . ومنع الحصر .

[أفعال العبد]

ثم فعل العبد [الاختيارى] بقدرة الله تعالى . [قال] القاضى [الواقع بقدرة الله] أصله لا كونه طاعة ومعصية ؛ و [قال] إمام الحرمين والحكماء [ما هو واقع] بقدرة [يخلقها] الله تعالى فى العبد . و [قال] الأستاذ [هو واقع] بمجموع القدرتين . و [قالت] المعتزلة بقدرة العبد [نفسه] .

[والحجة] لنا [من ثلاثة وجوه] : شمول قدرته [تعالى] ، وجهل العبد بتفاصيله [٣] ، وأنه لو كان بمرجح منا يتسلسل ؛ ولهم [المعتزلة] الضرورة [٤] ؛

(١) أى أو « الآية » « لا تدركه الأبصار » جزئية سالبة

(٢) قال الكرامية لابد من المواجهة فى رؤيته تعالى ضرورة لأن ما لا يواجه أو يقابل لا تمكن رؤيته وهو فرع لأصل فى مذهبهم قائل إن كل موجود متحيز ضرورة وكل ما ليس بمتحيز فليس بموجود

(٣) أى تفاصيل الفعل

(٤) فى رأيهم يعلم الانسان الفرق بين الفعل الاختيارى وغيره معرفة ضرورية

وهى [أى الضرورة] بوجود القدرة وإن لم يؤثر ؛ و [لهم أيضاً] التكليف . ويلزمهم فيما علم الله تعالى عدمه ؛ و [ما] أراد [عدمه] ، و [ما] أخبر [بعدمه] كفى إيمان أبى لهب ، إذ [التكليف] يستلزم إيمانه بأنه لا يؤمن . و [يلزمهم أيضاً الفعل] عند استواء الداعية ورجحانها ؛ وفى المعرفة [بالله] إذ هو تكليف بالحاصل أو للغافل (٣٠) فأما الظواهر [من الآيات] فتعارضه .

[التوليد]

قالوا [أى المعتزلة] بالتوليد ؛ وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر . و [التوليد] ينافى المباشرة . وجوزه أبو هاشم فى فعل الله ؛ وقسموه [1] إلى ما [يكون توليده] فى الابتداء فقط ؛ و [إلى ما توليده] فيه وفى الدوام . واختلفوا فى الموت [هل هو متولد أم لا] و [كذلك] فى الطعوم والألوان [التى] تحدث بالطبخ والضرب . [واختلفوا] فى الألم أهو من الوهاء [2] إذ هو بقدره أم لا كما [فى الألمين الحاصلين من] الأبرة وزبانة العقرب . و [اختلفوا فى] إمكانه [أى إمكان إحداث الألم] من الله تعالى بلا وهاء .

ثم إنهم [أى المعتزلة] أولوا الطبع والختم والأكنة بالتسمية [3] ؛ أو [بأنها] سمة تعرفها الملائكة [4] ؛ أو بمنع اللطف [5] ؛ أو [بمنع] الأخلاص . و [هذه التأويلات] يمنعها ذكر الله إياها فى معرض امتناع الأيمان [من الكفار]

---

(١) أى قسموا السبب المولد

(٢) الوهاء كالوهى الضعف والشق وانحلال الأجزاء

(٣) يشير إلى الآيات «بل طبع الله عليها بكفرهم» ؟ «ختم الله على قلوبهم» ؟ «وجعلنا على قلوبهم أكنة» ، وقد أولوها بالتسمية أى قالوا «طبع الله» أى سمى قلوبهم مطبوعة «وختم» أى سماها مختومة وهكذا ، وهذا تأويل أوائل المعتزله

(٤) وهذا تأويل الجبائى وابنه

(٥) وهذا تأويل الكعبي

و [أولوا أيضاً] التوفيق والهداية بالدعوة [إلى الأيمان] ؛ ويمنعه الاجتماع على الاختلاف فيهما [أى فى التوفيق والهداية] . و [يمنعه أيضاً] الدعاء [بهما] . و [يمنعه أيضاً] المدح [بهما] . و [اختلفوا فى] الموت . قالوا والمقتول مائت لا بأجله ، ولولم يقتل عاش وإلا لم يذم القاتل ؛ فالموت مقدور دون ضده . وقيل يموت [المقتول] إن لم يخالف [القتل] العادة كفى المعارك .

وفسروا الرزق بالحلال ؛ وبما لا منع من الانتفاع به ؛ فمن أكل الحرام عمره فالله لم يرزقه . وجعلوا السعر والغلاء والرخص [فعلا] مباشراً للعبد ؛ و [قيل] متولد من فعل الله .

هذا ؛ وهو مريد للكائنات لأنه خالقها بلا إكراه . و [قالت] المعتزله [هو مريد] للمأمورية [1] . وليس الأمر بخلاف المراد سفهاً كالمخيِّر [لعبده هل يطيعه أم لا] ؛ والمعتذر من ضرب عبده بعصيانه [2] ؛ والملجىء إليه [3]

ولا يلزم [من القول بأن الكفر مراد لله] كون الكفر طاعة لأنه [أى الأرادة] غير الأمر [والطاعة للأمر لا للأرادة] : و [لا يلزم] الرضا به [على تقدير كونه مراداً] لأنه بقضائه لا قضاؤه [4] . ولا يلزم [على تقدير كون الكفر مرادا منه تعالى] تكليف [العبد] بما لا يطاق [وهو الأيمان فى هذه الحالة] لوجود القدرة [على الأيمان] .

[مبحث الحسن والقبح]

وقال الحكماء [هو مريد] للخير . وأما الشر فبالعرض . ثم لا قبح من الله :

---

(١) أى الائتمار بأوامر الله : الطاعة

(٢) فأنه يأمره بفعل ما ويريد عصيانه لكى يظهر صدقه وهو أنه ضربه لعصيانه

(٣) أى إلى أمر ما فأنه قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به

(٤) وإنما يلزم الرضا بقضاء الله تعالى لا بما هو مقضى به

وهو [أى القبيح] منَّا ما نهى عنه شرعاً ؛ للجبر . والتخلف فى كذب منجٍ نبيٍّ و[منجى] متوعد بالقتل ظلماً . و[قالت] المعتزلة [الحسن والقبح] لذات الفعل أو لصفته ؛ وقد تدرك [تلك الصفة] ضرورة أو نظرا أوْ لاَ [تدرك] . ولا نزاع فى [أن الحسن والقبح] صفة الكمال والنقص ؛ وأنهما الملاءمة والمنافرة . (١)

وما يدّعى فيه الضرورة منهما [من الأشياء الحسنة والقبيحة] ، وما أجمع عليه [أى على امتناعه] (٢) فلمدرك آخر [لا لقبحها الذاتى] كالكذب وخلق [الله] المعجزة (٣) للكاذب ؛ مع أن الإلزام مشترك : بل فى تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب .

فلا حكم [للأفعال] قبل الشرع ؛ ولهم فيما لا حكم فيه بعينه ثلاثة [أقوال] الحظر لأنه تصرف فى ملك الغير بلا إذنه ؛ والإباحة إذ لا يضر المالك كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره ، وإذ خلقه [أى خلق الله العبد] و[خلق] المنتفع به . فالحكمة تقتضى إباحة . والتوقف بمعنى لا حكم ولا نعلم .

[ما أوجبته المعتزلة على الله]

ولا يجب على الله شىء إذ لا حاكم عليه . وأوجب المعتزلة اللطف و[فسروه بأنه] هو ما يقرّب إلى الطاعة ؛ ويلزمهم ما لا يتناهى [من النقوض] . و[أوجبوا]

---

(١) وهذا لا نزاع فيه بينهم وإنما النزاع فى الحسن والقبح بمعنى متعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب فأن الأشاعرة قالوا هما شرعيان والمعتزلة قالوا عقليان

(٢) يشير إلى حجج المعتزلة فى أن الحسن والقبح عقليان بدليل أن الناس يجمعون على حسن بعض الأشياء وقبح بعضها ضرورة — وأيضاً لو حسن من الله كل شىء لحسن منه الكذب وخلق المعجزة على يد الكاذب

(٣) فى الأصل خلق المعجز وهو تحريف

الثواب على الطاعة مع أنها لا تكافىء النعم السابقة [التى أنعم الله بها على العبد] . و [أوجبوا] العقاب مع أنه حقه [تعالى] والأسقاط [أى إسقاط العقاب] فضل [منه] . و [أوجبوا] الأصلح فى الدنيا ؛ ويكذبه الكافر الفقير [فأن الأصلح ألا يخلق] . و [أوجبوا] العوض على الأيلام لا [الأيلام الذى وقع] جزاء . و [العوض عن الألم الواقع] من المكلف [يؤخذ] مما يستحقه [من الحسنات و يعطى للمجنى عليه] . و إن عدم فالصرف (١)

وهل يجب [العوض] فى الآخرة [كما قال العلاف والجبائى] ؛ و [هل يدوم ، ويحيط [بالذنوب كما يحيط الثواب] ؛ وهل يجوز [إيصاله] ابتداء [من غير سبق ألم] (٣١) ؛ وعلى الجواز فهل [يجوز أن] يؤلم [ابتداء] للعوض ؛ وعلى المنع [فهل] يؤلم بعوض زائد لطفاً له وعبرة لغيره ؟

واختلفوا فى البهائم ، وهل عوضها فى الجنة ؛ وهل يخلق فيها عقل لتعقل أنه جزاء ، وقيل لا ألم لها وللصبيان .

[التكليف بما لا يطاق]

فيجوز تكليف ما لا يطاق : ويجوز [تكليف] بما علم [الله] عدمه إجماعاً . ولم يقع [التكليف] بالممتنع لذاته ؛ وقيل لا يجوز إذ لا يعقل وقوعه فلا يطلب . ولا يناقض [عدم تعقل وقوعه] تصوره منفياً ؛ أو [تصوره] بالتشبيه . والنزاع فيما لا تعلق به قدرتنا عادة ؛ فلا يرد إيمان أبى لهب .

[هل أفعاله تعالى معللة بالأغراض ؟]

ثم لا غاية لفعله خلافاً للمعتزلة و إلا فمستكمل بنفع الغير : وإذ لا خارج عنه [والغرض خارج عن الفعل] . وإن سمى [الخلو من الغرض] عبثاً التزمناه .

---

(١) أى وإن لم يكن له حسنات وجب على الله صرف المؤلم عن إيلامه

قالوا [أى المعتزله] وهى [أى الغاية] فى التكليف التعريض[1] [أى تعريض العبد للثواب] لاستحقاق التعظيم إذ التفضل به [بدون استحقاق] قبيح . وإن ُسلِّمَ [قبحه] فمن ينتفع و يتضرر ، ويمكن [التعريض للثواب] بأسهل [من هذه التكاليف الشاقة] .

[أسماؤه تعالى]

ثم الاسم غير التسمية ، وغير المسمى عند قوم ، ونفسه عند آخرين . و[قال] الشيخ [الأشعرى الاسم إما المسمى] نفسه كالله أو غيره كالرزاق أو لا [نفسه ولا غيره] كالعليم . وقد يؤخذ [الاسم] من الذات ففرع تعلقها[2] ، ومن الجزء فيمتنع [عليه تعالى] ، ومن الوصف حقيقياً أو إضافياً أو سلبياً ، ومن الفعل . وقد تركب[3] [الاسماء] ثنائياً وأكثر . والتسمية توقيفية

[السمعيات]

النبوة : النبى لغةً الطريق والشىء المرتفع ، وعرفا من قال له الله أرسلتك ونحوه . [وقال] الحكماء [النبى شخص] مطلع على الغيب تطيعه هيولى العناصر ويرى الملائكة مصورة ويسمع كلامهم وحياً ، ولمثله تنقاد الهمم المختلفة فيتم التعاون وينتظم المعاش والمعاد ، فيجب عقلا .

المعجزة : والمعجزة ما قصد به إظهار صدق المدعى أنه رسول الله تعالى ، وشرطَ أن يكون فعلا لله أو قائماً مقامه خارقاً للعادة ، يتعذر معارضته ، ظاهراً

---

(١) فى الأصل تعويض ، وفى الشرح تعويض وفى المواقف تعريض

(٢) فى الأصل تعلقها وهو تحريف . والمراد بقوله ففرع تعقلها أن إطلاق الاسم المأخوذ من الذات فرع مسألة هل تدرك ذاته تعالى أولا تدرك فمن جوز تعقل ذاته تعالى جوز إطلاق هذا النوع من الاسم عليه

(٣) معنى تركب الاسماء هنا أن يجمع الاسم بين صفة فعلية وأخرى سلبية أو بين صفات حقيقيه وإضافية وسلبية معاً

مع دعوى النبوة ، موافقاً لها غير مكذب لها . ولا بأس لمن يحي فيكذّب ولو مات [المكذّب] عقيبه مقارناً أو متأخراً . والمتقدم [من الخارق للعادة على الدعوى يسمى] كرامات كـكلام عيسى عليه السلام [فى المهد] : وقال القاضى كان [عيسى] نبياً [فى صباه لقوله] وجعلنى نبياً ؛ وقد أوجد الله الشرائط فى الطفل.

وهو [أى المعجز] فعل المختار ؛ [وقالت] الفلاسفة [المعجز] إما تركٌ كالقوت [يترك] برهة لانجذاب النفس إلى عالم القدس فتكف عن التحليل كفى المرض ؛ أو قول كالأخبار بالغيب يقع له فى اليقظة كالرؤيا ؛ أو فعل لا تفى به مُنّة (١) [غيره] بأن تتصرف نفسه بقوتها فى مادة العناصر سيما فيما يناسب مزاجه كفى بدنه .

[فى إثبات نبوة محمد عليه السلام]

ويثبت نبوة محمد عليه السلام الدعوى منه ؛ والمعجزة على وفقها ؛ وأظهرها القرآن : تحدى به ولم يعارض وإلا نقل ؛ والاحتمالات ضرورية الانتفاء . وله [معجزات] أخر تواتر المشترك بينها . وأنه [أى إظهار المعجز على يد النبى] تصديق عادة لا أنا نقيسه بالشاهد (٢) و [صدقه عليه السلام] يؤكده أحواله وأخبار الأنبياء عنه .

[من قال إن فى العقل مندوحة عن البعثة]

قال البراهمة العقل كاف إذ ما قبح ترك ؛ وما حسن فعل ؛ وإلا يحكم [العقل] اتبع الحاجة للاحتياط . فأن سُلّم حكم العقل (٣٢) فأن الشرع يفصّل

---

(١) المنة بالضم القوة وقيل من الأضداد

(٢) رد على من قال إن حصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده

ما يعطيه ويعطى ما يقصر عنه ؛ وإذ العقول متفاوتة متخالفة ممنوة بالشهوة والغضب فلابد من شرع عام ينقاد له الكل .

وقيل فى الشرائع ما لا يوافق الحكمة : قلنا ممنوع : بل يقصر عنه العقل ولا حكم له .

[أقوال أخرى فى المعجزات]

وقيل تجويز خرق العادة سفسطة ، ومنع ؛ و [يقال لهم إن ما ذكرتموه] مشترك [الألزام] . و [قالت] السمنية التواتر لا يفيد العلم إذ يجوز الكذب على كل [من أهل التواتر] فكذا الكل ؛ وإذ [حكم] كل طبقة [من الرواة] كما قبلها توجد قطعاً . قلنا يفيده ضرورة للعلم بالبلاد النائيه والأشخاص الماضية [وهو مكتسب بالتواتر] .

و [قالت] اليهود لا نسخ لأنه بَدَاء [(١)] و [أجيب بأنه] لعلّه للمصلحة بدت إن وجبت [المصلحة فى الأحكام وهى عندنا لا تجب] ؛ ولأن موسى نفاه إذ لو أثبته تواتر ؛ وإلا [بأن سكت عن النفى والأثبات] لم يتكرر دينه ؛ ولعله [أثبته و] لم يتواتر لقلة الدواعى أو النقلة .

[عصمة الأنبياء]

والأنبياء معصومون عن الكفر والضلال والخطأ فى الفتوى والحكم إجماعاً وجوز الفضيلية المعصية وأنها كفر عندهم ؛ و [جوز] الروافض إظهاره [أى الكفر] تَقِيَّةً [عند خوف الهلاك] و [رد بأنه] يفضى إلى إخفاء الدعوة . [وجوز] الحشوية الكبائر عمداً ؛ و [جوزها] قوم سهواً والصغائر عمداً ؛ و [جوز] أصحابنا الصغائر سهواً . وقيل الوحى يمنع الكبائر والأصرار على

---

(١) فى القاموس بَدَا: له فى الأمر بدواً وبداء وبداة نشأ له فيه رأى والمراد بقولهم بداء هنا ندم

الصغائر إلا نادراً . و [منع] المعتزلة ما يُنفِّر : [١] و [منع] الروافض [وقوع الذنب منهم] مطلقاً .

لنا [فى التدليل على عصمتهم وجوه] : لولا هذا حرم اتِّباعهم ، ورُدَّت شهادتهم ؛ ووجب زجرهم ، وضوعف عقابهم ، ولم ينالوا عهده [تعالى] [٢] ، وكانوا من حزب الشيطان ؛ ولم يكونوا مخلصين . والقصص الموهمة [٣] [صدور الذنب عنهم إما يقال فيها إنها] قبل الوحى أو [إنها من قبيل] ترك الأولى ، أو [إنها] صغائر ولها محامل أو مؤول .

وإنها [أى العصمة عند الحكماء] ملكة تمنع الفجور وهى [أى هذه الملكة تحصل بالعلم] بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات وتتأكد بتتابع الوحى ؛ والاعتراض [على ما يصدر عنهم من الصغائر] بالسهو وترك الأولى . وقيل امتناع الذنب [من النبى إنما هو] لخاصة فى نفسه أو بدنه ؛ ويكذبه [أن النبى يتعلق به] المدح والتكليف . و [يكذبه أيضاً قوله] « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىّ . » ، وعصمة الملائكة تنافيها [لـ] قولهم « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » ؛ وإذ فيه [فى قولهم] غيبة وعجب ورجم بالظن وإنكار على الله تعالى . و [الوجه الثانى] أن إبليس منهم للاستثناء [٤] وتناول الأمر [إياه] [٥]

وللمثبت [لعصمة الملائكة الآيات] « لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون

---

(١) فى الأصل ما يتنفر وهو تحريف

(٢) إشارة إلى قوله تعالى « لا ينال عهدى الظالمين »

(٣) فى الأصل الموهومة وهو خطأ

(٤) يشير إلى قوله تعالى « فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس »

(٥) يشير إلى الأمر الوارد فى قوله تعالى « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » ولو لم يتناوله الأمر لما ذم ولعن

ما يؤمرون » : « يسبحون الليل والنهار لا يفترون » : « يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون » .

[تفضيل الأنبياء على الملائكة]

وفضلهم على الملائكة العلوية أكثر أصحابنا والشيعة و [أهل] الملل لـ [قوله تعالى] « اسجدوا لآدم » ، و[قوله « أرأيتك هذا الذى] كرّمت على » ؛ [وهذا يدل على] نفى الاحتمالات ؛ ولـ [قوله] « وعلم آدم الأسماء » مع [قوله] « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » . وإذ عبادتهم أشق لأنها مع الشهوة والغضب ولأنه [أى البشر] يتركب من طبيعة بهيمية وعقل ملكى ؛ ومن غلّب طبيعته فهو شر من البهائم : « أولئك كالأنعام بل هم أضل » . فمن غلّب عقله فهو خير من الملائكة . والحكماء والمعتزلة و [أبو عبد الله] الحليمى عكسوا (٣٣) لأنهم أرواح علوية مبرأة قوية نورانية ؛ ولنحو [قوله] لا أقول لكم إنى ملك ؛ [وقوله] « إلا أن تكونا ملكين » ؛ [وقوله] « ولا الملائكة المقربون » ؛ [وقوله] « ومن عنده لا يستكبرون » ؛ ولأن المعلم والرسول أفضل [من المتعلم والمرسل إليه] ؛ ولاطراد تقديم ذكرهم .

[الكرامات]

والكرامات جائزة كقصة مريم وآصف [بن برخيا] وأصحاب الكهف ؛ ولم يكن [شىء من هذه] معجزاً لفقد شرط [1] . ومنعها الحليمى والمعتزلة غير أبى الحسين . وإنما تتميز عن المعجزة بالتحدى .

---

(١) وهو اقتران الدعوى بالتحدى

[المعاد]

ثم يجوز إعادة المعدوم ؛ إذ لا يمتنع لذاته و[لا لأجل] لوازمه . والوجود واحد فلا يَرِدُ أن العوْدَ أخص ؛ وإلا جاز الانقلاب من الامتناع إلى الوجوب؛ بل هو [أى العود] أهون عليه ، وله المثل الأعلى إذ استفاد [المعدوم] ملكة [الاتصاف بالوجود] .

ومنعه الحكماء والكرامية ضرورة ؛ ولأنه لا يمتاز عن مثله المستأنف معه [الذى قد يخلقه الله مستأنفاً] ، ومنع [عدم التمايز بين المعاد والمستأنف ؛ بل يتمايزان] كالمبتدأ معه [أى مع المبتدأ] ، ويتمايزان بالهوية ؛ ولأنه يعاد بوقته فمبتدأ ، ومنع [هذا] إذ الوقت ليس من المشخصات ؛ وإن أنكرتَ لم يلزمنى جوابك لأنى غير القائل[1] ؛ كيف والمبتدأ ما لم يُعَدْ وقته .

[حشر الأجساد]

وحشر الأجساد أثبته المِلِّيُّون للعلم[2] ؛ والقدرة ؛ وخبر الصادق . وتعاد الأجزاء الأصلية لا تتبدل ؛ فلا يَرِدُ أكل الأنسان إنساناً[3] . ولا يجب الغرض [من الحشر] ؛ ولا يتعين الألذاذ [غرضاً] . ويمتنع أنه [أى الألذاذ] دفع الألم

---

(١) يشير إلى قصة لابن سينا مع تلميذ له أصرّ على أن الوقت من العوارض المشخصة للأجسام فقال له ابن سينا إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمنى جوابك لأنى غير من كان يباحثك وأنت غير من كان يباحثى .

(٢) أى لعلم الله بأجزاء الأجسام

(٣) هذه إشارة إلى من أنكر حشر الأجساد وقال لو أكل إنسان إنساناً حتى صار المأكول جزءاً من الآكل فهل تعاد الأجزاء فيهما وهو محال أو فى أحدهما فلا يكون الأنسان معاداً منه .

إذ [اللذة] الأخروية مشابهة [للدنيوية] صورة لا حقيقة . ولم يثبت إعدام الأجزاء ، والتفريق إهلاك [١] .

وقال الحكماء النفس لا تفنى ، وإلا فللبسيط قوة وفعل ؛ وهى إما جاهلة فتألم به أبداً ، أو لها هيئات رديئة فإلى أن تزول فتلتذ بكمالها . وقيل [٢] الكاملة [تتجرد عن الأبدان] ، وأما الناقصة فتردد فى الأبدان . فا [لتردد فى الأجسام] الأنسانية نسخ ، و [فى] الحيوانية مسخ ، و [فى] النباتية رسخ ، و [فى] الجمادية فسخ . و [النفوس] المتصاعدة قد تتخاص [من الأبدان كلها] وقد تتعلق ببعض السماويات .

[الجنة والنار]

والجنة والنار مخلوقتان [الآن] عندنا وعند الجبائى وأبى الحسين لقصة آدم و [لقوله تعالى] أُعدَّت . وأنكره أكثر المعتزلة فعبّاد عقلا ، وأبو هاشم سمعاً [٣] . ويجوز الخرق [على الأفلاك] [٤] . و [يجوز أيضاً وجود] عالم آخر . و [قوله] « أكلها دائم » أى بدلا [فإذا فنى منه شىء جىء بدله] . و [قوله] « كل شىء هالك » أى فى حد ذاته ؛ أو [أن الجنة والنار] يعدمان آناً [ثم تعودان] . [وقوله] « عرضها السموات » أى كعرضها للامتناع والتصريح [فى آية أخرى وهى « عرضها كعرض السموات والأرض »] .

---

(١) يشير إلى من استدل على الاعدام بقوله تعالى « كل شىء هالك إلا وجهه » ورد بأن الحاصل التفريق لا الأعدام وانتفر ق إهلاك .

(٢) وهو قول أصحاب التناسخ

(٣) استدل بمثل قوله تعالى « أكلها دائم » وقوله « كل شىء هالك إلا وجهه »

(٤) رد على قول أبى هاشم بأن الجنة والنار لو وجدتا فأما فى عالم الأفلاك وهو باطل لأن الأفلاك لا تقبل الخرق والالتئام فلا يخالطها شىء من الكائنات الفاسدات .

[فروع للمعتزلة على أصلهم فى حكم العقل]

ثم أوجبت البصرية [من المعتزلة] الثواب ، إذ التكاليف الشاقة لنفعنا لانتفاء سائر الأقسام . ومنع الغرض [كما تقدم] . و [أوجب] المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة لئلا يلزم الخلف فى وعيده ؛ ولا يعطى [هذا الدليل] الوجوب . ولا تقرير [فى حالة منع وجوب العقاب] ولا إغراء . قالوا ويخلد [فى النار لقوله] « خالداً فيها » ؛ وهو [أى الخلود] المكث الطويل . و [أما قوله « وإن الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين و] ما هم عنها بغائبين » [فالفجار فيه ما فسره بقوله] أى الكاملون فى الفجور ؛ [وهم الكفار لقوله] وأولئك هم الكفرة الفجرة . أو يخص بآيات تدل على اختصاص العذاب بالكفار : وبه قال مُقاتل [(١)] والمرجئة .

وقال أصحابنا الثواب فضل وَعَدَ به فيفى به [من غير وجوب] إذ الخلف نقص . والعقاب عدل أوعد به ؛ والعفو فضل . ويخلد الكافر إجماعا . وتناهى القوة الجسمانية (٣٤) ممنوع ؛ ودوام الأحراق لا ينافى الحياة إذ لا تشترط البنية والاعتدال . ويخلق [الله] فيه قوة كالسمندر [(٢)] . وفناء الرطوبة بالنار غير واجب إذ يبدل . وكذا [يخلد فى النار الكافر] المبالغ فى اجتهاده خلافا للجاحظ والعنبرى . ولا يخلد غيره لقوله تعالى « ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » وقال عليه السلام « من قال لا إله إلا الله دخل الجنة » . واستحقاقه للعقاب ومنافاته للثواب ممنوعان .

---

(١) مقاتل بن سليمان من المفسرين .

(٢) وهم يقولون إنه حيوان مأواه النار خلق الله فيه قوة خاصة فلا يتأذى بها

[الأحباط]

فبطل الأحباط [1] كـ [كما هو رأى] جمهور المعتزلة و [بطل إحباط الطاعات أو المعاصى السابقة] بقدره [أى بقدر المتأخر] كـ [مذهب] أبى على [الجبائى] ، و [الأحباط] بالموازنة كـ [مذهب] ابنه [أبى هاشم] ؛ وإلا وجدا مع العدم أو عاد المغلوب غالبا .

واتفقوا أنه لا يتساوى الثواب والعقاب وإلا انتفيا . فالجبائى [قال محال] عقلا ؛ و [قال] ابنه [محال] سمعاً . وقد تناسب [2] وجهته راجحة إذ الحسنة بعشر أمثالها وسبعمائة ويضاعف ؛ ولعموم الرحمة وخصوص الغضب .

وهو عفوٌ [أى الله] بالأجماع ، فللكبائر قبل التوبة خلاف للمعتزلة ، إذ غيرهم [أى غير أهل الكبائر] لا يجب عقابه ؛ أو يمتنع [عقابه] عندهم [كصاحب الصغائر مطلقاً والكبائر بعد التوبة] ؛ ولقوله [تعالى] « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » ؛ [وقوله] « إن الله يغفر الذنوب جميعاً » ؛ [وقوله] « ويعفو عن كثير » ؛ [وقوله] « إن الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم » .

والشفاعة لهم [لأهل الكبائر] للحديث [3] ؛ ولـ [قوله تعالى] « استغفر لذنبك وللمؤمنين » . وقالوا [أى المعتزلة الشفاعة] لزيادة الثواب لـ [قوله تعالى] « لا تجزى نفس عن نفس شيئاً » ؛ و [قوله] « ولا تنفعها شفاعة » ، [وهذا عام فى شفاعة النبي وغيره] و [الجواب] لا عموم له أعيانا وأزمانا .

والتوبة ندم على معصية من حيث هى معصية مع عزم [التائب] ألا يعود إليه [أى الذنب] إذا قدر ومنعه أبو هاشم فى الزانى المجبوب [4] ؛ ونقض

---

(١) الأحباط الأفساد والأهدار والمراد هنا إفساد الطاعات بالمعاصي.

(٢) فى أحد المخطوطين الآخرين تناب

(٣) وهو قوله عليه السلام « شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى »

(٤) أى الذى زنى ثم جب فتاب وعزم ألا يعود .

[دليله] بمرض مخيف [فأن التوبة فيه مقبولة إجماعا] . ولا يجب الخروج عن المظلمة ؛ و [لا] ألا يعاود [الذنب الذى تاب عنه] ؛ ولا] [أن يستديم الندم خلافا للمعتزلة . وفى [التوبة] المؤقتة والمفصّلة (١) خلاف ؛ وأوجبوا على الله قبولها ؛ والظاهر أنها طاعة للأمر .

وعذاب القبر حق [لقوله تعالى] « النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة » ، و [قوله] « أمتنا اثنتين وأحيينا اثنتين » . وأما [قوله « لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة [الأولى] » فلأهل الجنة : أى فيها فلا ينقطع نعيمهم .

وكذا سائر السمعيات مما أخبر به الصادق وهو ممكن .

[مبحث الأيمان]

والأيمان لغة التصديق ، وشرعا تصديق الرسول فيما علم بجيئه به ضرورة لاقترانه بالعمل الصالح وضده ، ولنحو [قوله تعالى] « كتب فى قلوبهم الأيمان » . [وقالت] الكرامية [الأيمان هو] الكلمتان (٢) [لأنه] تواتر القناعة بهما ؛ ويلزمهم كفر من منعه عنهما مانع . [وقالت] المعتزلة وبعض الخوارج [هو] الأعمال ، و [قال] أكثر السلف الثلاثة (٣) لقوله [عليه السلام] الأيمان بضع وسبعون شعبة ، والمراد بشعبة قطعا . وهل يزيد [الأيمان] وينقص ؛ قيل فرع ذلك . والحق نعم [أى يقبل الزيادة والنقص] ، وكذا التفصيل لتفاوته قوة وتفصيلا ؛ وعليه النصوص [القرآنية] (٤) .

---

(١) التوبة المفصلة هى أن يتوب الانسان عن شىء دون شىء .

(٢) أى كلمتا الشهادة

(٣) المرد التصديق بالقلب والأقرار باللسان والعمل .

(٤) كقوله تعالى « وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً » .

والكفر خلافه . وقال الخوارج كل معصية [كفر] ؛ و [قال] المعتزلة ما دل على الجهل بالله ورسوله ، وإلا فمنقسم إلى ما يخرج إلى منزلة بين المنزلتين [الأيمان والكفر] كالزنا ؛ و [إلى] غيره ككشف العورة .

[مبحث الأمامة]

ثم الأمامة (٣٥) : قيل رياسة عامة فى الدين والدنيا ؛ ويرد [هذا التعريف] فى النبوة فهى خلافة الرسول فى إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمم . ويجب النصب سمعاً لأنه رفع ضرر مظنون فيجب إجماعا . و [أجيب [١] بأن] ضرره أقل و [أنه] مرجوح [بالنسبة إلى الضرر اللازم من ترك نصبه] . و [قالت] المعتزلة والزيدية [نصب الأمام واجب] عقلا لأنه مقطوع الأصل [٢] ؛ ويمنع الكبرى . و [قالت] الأمامية والاسماعيلية [نصب الأمام واجب] على الله لأنه لطف ؛ وإن سلّم فبظاهر [٣] ولم يوجبه الخوارج لأنه يثير الفتنة . ومنهم من فصّل بين حال الأمن والفتنة على مذهبين .

ويندفع [ما قالوه من أن نصبه يثير الفتنة] بتقديم الأعلم فالأورع فالأسن . وأهلها [٤] مجتهد فى الأصول والفروع ، وذو رأى . شجاع . وقيل لا تشترط لأنها لم توجد : نعم عدل عاقل بالغ ذكر إجماعا ؛ قرشى للحديث [٥] ؛ أجمعوا عليه ؛ ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لقولة [عليه السلام] السمع والطاعة ولو عبداً حبشياً .

---

(١) هذا رد على من قال إن فى نصب الأمام أضراراً .

(٢) يريدون أن أصل دفع المضرة واجب قطعاً فكذلك المضرة المظنونة المتوقعة من عدم تنصيب الأمام.

(٣) أى وأن سلم اللطف فيحصل بأمام ظاهر لا بباطن كما يقول الأمامية والاسماعيلية

(٤) أى من هم أهل للأمامة .

(٥) وهو قوله عليه السلام الأئمة من قريش .

ولا تشترط الهاشمية خلافا للشيعة ؛ ولا العلم بجميع مسائل الدين خلافا للأمامية ، ولا المعجزات [خلافا] للغلاة . [وإنما لم تشترط هذه الشروط الثلاثة] لخلافة أبي بكر ، ولا يجب له ما ذكر اتفاقا ؛ ولا العصمة لذلك ؛ وشرطها الأمامية والاسماعيلية إذ الحاجة [إلى الأمام إما] للتعليم ؛ أو لجواز الخطأ [على غيره] [1] . ومنع [كون الحاجة إليه لأحدهما] . [واشترطت العصمة أيضاً لقوله تعالى] « ولا ينال عهدى الظالمين » [وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الأمامة] ؛ و [أجيب بأن هذه الآية] توجب العدالة [لا العصمة] .

[فيما تثبت به الامامة]

فأنها [أى الأمامة] تثبت بالنص ولو من [الأمام] السابق بالأجماع اتفاقا ؛ و [تثبت أيضاً] بالبيعة مع الاستعلاء ؛ ومنعها الشيعة و [الجواب أن أن يقال لهم] هى [أى البيعة] علامة لنيابة الله ورسوله نصباها [دليلا] . فلا يرد [ما ذكروا من] أنهم [2] لا تصرف لهم فى الغير كالشاهد والحاكم ؛ و [أُجِيبَ بأننا] نمنع عدم انعقاد القضاء بهما سيما عند عدم الأمام . وإذا قدم الأفضل فلا فيه .

وقال الزيدية بخروج [كل] فاطمى عالم [3] بالسيف فتعدد [4]

[الأمام بعد رسول الله ومباحث أخرى فى الأمامة]

والإمام بعد رسول الله أبو بكر خلافا للشيعة لعدم النص الجلى وإلا تواتر

---

(١) التعليم رأى الملاحدة ، ولجواز الخطأ رأى الأمامية .

(٢) أى أهل البيعة .

(٣) فى الأصل يعامل وهو تحريف .

(٤) أي فبذلك يمكن أن تتعدد الأئمة فى الصقع الواحد وهو مخالف للأجماع . أما الزيدية فقالوا بأمامة كل فاطمى عالم زاهد شجاع سخى خرج بالأمامة وأوجبوا طاعته سواء كان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين

ومنع [به] غيره كما منع [أبو بكر] الأنصار بآحاد (١) . والأجماع على غيره [وهو أبو بكر] اتفاقا . وقضاء عادة الرسول [عليه السلام] بالنص فيه [أى فى الأمام] كا [ستخلاف] عليٍّ على المدينة لخروجه [عليه السلام إلى الغزوات وللشفقة حتى علّمهم آداب الاستنجاء ممنوع (٢) ؛ وللأجماع على [إمامة] أحد الثلاثه (٣) ولم ينازعاه كمعاوية . وينفيه [أى ينفى عدم منازعة على لأبى بكر] العصمة (٤) والعادة . والظواهر كـ [قوله] «إنما وليكم الله» . . . . . الخ وآية المباهلة (٥) ؛ وخبر الغدير والطير (٦) معارضة بنحو [قوله تعالى] «ليستخلفنهم» . . [الخ] ، [وقول النبى عليه السلام] الخلافة من بعدى ثلاثون [سنة] ، [وقوله] اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر وبه ثبتت [خلافة أبى بكر] وبالأجماع [أيضاً] . والأمامة لعمر بنص أبى بكر ؛ ولعثمان وعليٍّ بالتبعية .

والأفضل ، أى الأكثر ثواباً عند الله على الترتيب وعند الشيعة عليٌّ ؛ ومحاربوه كفرة ، وفى مخالفيه خلاف . والمسألة [أى مسألة التفضيل] ظنية ؛ والنصوص متعارضة .

ولهم فى سَوْق الأمامة فى أولاده شُعَبٌ .

---

(١) وهو قوله عليه السلام الأئمة من قريش

(٢) يشير إلى ما احتج به الشيعة فى إمامة على من أنه كان من عادة النبى عليه السلام استخلاف علىّ على المدينة ومن أنه عليه السلام أشفق بأمته من أن يتركها بغير إمام ينص على إمامته .

(٣) وهم أبو بكر وعلى والعباس فأن الأجماع منعقد على أحقيتهم فى الأمامة .

(٤) فأن عدم المنازعة مع إمكانها مخل بالعصمة وهى شرط اشترطته الشيعة فى الأمام

(٥) وهى قوله تعالى «تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم» الخ .

(٦) وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم أحضر القوم بعد حجة الوداع بغدير خم بالجحفة بين مكة والمدينة وقال لهم ألست أولى بكم من أنفسكم قالوا بلى ، قال من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه الخ . وحديث الطير هو قول النبى حين أهدى اليه طائر مشوى اللهم ائتنى بأحب خلقك إليك يأكل معى هذا الطير فأتى على وأكل معه الطائر

وقيل (١) لا تجوز أمامة المفضول لأنه قبيح عقلا ، وقيل (٢) تجوز إذ لعله أصلح ، وقيل لا [تجوز] ما لم تثر الفتنة . ويجب تعظيم الكل [أى كل الصحابة] والكف عنهم لأن الله أثنى عليهم ورضى عنهم : والرسول أحبهم [كما] دل الكتاب (٣٦) والحديث . ومآثرهم لا تنكر ؛ [و] للمطاعن والفتن محامل ؛ وأنكرها (٣) الهشامية مكابرة ؛ ومنهم من سكت عنها ؛ فأن أراد [الساكت] أنه [أمر] لا يعنيه [الخوض فيه] فلا بأس به . والعمرية خطئوا الفريقين ؛ والواصلية (٤) أحدهما . [والرأى الذى عليه] الجمهور [أن المخطئين] هم قتلة عثمان ومحاربو علىّ لأمامتها .

[خاتمة]

والأمر بالمعروف واجب ؛ والنهى عن المنكر من فروض الكفايات ؛ وهو من الفروع عندنا ؛ وإنما يجب إذا ظن القبول ؛ و [ظن] أنه لا يثير الفتنة بلا تجسس لقوله تعالى « ولا تجسسوا » [وقوله] « إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة » : وأسوة بالرسول : جعلنا الله ممن اتبع الهدى واهتدى به فهدى ؛ وإنه ولى الهداية .

تم جواهر الكلام تماما بفضل الله

---

(١) وهو قول الأمامية

(٢) وهو قول الأكثرين .

(٣) أى أنكروا الفتن والحروب التى وقعت بين الصحابة كوقعة الجمل وصفين الخ

(٤) العمرية أصحاب عمرو بن عبيد . والواصلية اصحاب واصل بن عطاء

فهرس أسماء الرجال والمذاهب الواردة فى هذا الكتاب

حرف الألف

حرف البـــاء

حرف الثـــاء

حرف الجـــيم

حرف الحـــاء

حرف الخاء

حرف الدال

حـــرف الراء

حـــرف الزاى

حرف السين

حرف الظاء

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف الكاف

حرف الميم

حرف النون

حرف الهـاء

حـرف الواو

حرف اليـاء



الخطأ والصواب

خطأ	ص	س	صواب
ذ	١٤٣	١٣	إذ
راد	١٧٢	١	أراد
لا متياز	٢٠٠	١	لا امتياز
—	٢٠١	٨	]

المسألة الآرية : نشأتها وأطوارها

محمد عبد المنعم الشرقاوى

يعتبر القرن التاسع عشر من أزهى عصور البحث العلمى إذ وسع نشاط الباحثين والمفكرين مختلف العلوم والفنون وخاصة ما يتعلق منها بدراسة الأجناس البشرية ومواطنها الأصلية وكيفية انتشارها وطرق هجرتها . وقد أنتج هذا النشاط الفكرى العظيم ظهور مسألة « الجنس الآرى والموطن الأصلى الذى خرج منه » وقد تطور بحث هذا الموضوع وتشعبت نواحى دراسته حتى أصبحت « المسألة الآرية » أهم ظاهرة عامه فى جميع أبحاث ودراسات علماء الأجناس البشرية فى القرن الماضى وأوائل القرن الحاضر . وسيتناول هذا البحث دراسة الموضوعات الآتية :—

(١) نشأة الفكرة الآرية وتعليل انتشارها وذيوعها فى الأوساط العلمية
(٢) الآراء الخاصة بأرجاع الآريين الى موطن أصلى أسيوى
(٣) انتقال ميدان البحث عن الموطن الآرى الأصلى من أسيا الى أوربا
(٤) اختلاف آراء علماء الأجناس فيما يختص بميزات الجنس الآرى
(٥) الرأى الغالب فى الوقت الحاضر

—(١)—

بدأ اهتمام العلماء الاوربيين بدراسة اللغـــات السنسكرتية والزندية 'Sanscrit & Zend' منذ أواخر القرن الثامن عشر حين أشار وليم جونس 'William Jones' سنة ١٧٨٦ بوجود بعض أوجه شبه بين كل من اللغات

السنسكرتية واليونانية واللاتينيـة والجرمانية والـكلتية وأنه أن صح هذا فلابد أن يكون اصل هذه اللغات المتعددة واحداً ، وقد وافقه على هذا الفرض هيجل Hegel

وبفضل أبحاث بوب Bopp التى اعتمد فيها على نتائج دراسة أجرومية كل لغة ومقارنة بعضها ببعض تقدم البحث فى هذا الموضوع كثيراً وتتلخص نتائج أبحاث بوب فى أنه وضع اللغات الزندية والسلافية (الصقلبية) والألبانية والأرمينية ضمن مجموعة اللغات التى اطلق عليها اسم « المجموعة الهنـــدية الجرمانية اللغوية » والتى كان يعتبرها تشمل اليونانية والإيطالية والـكلتية والتيوتونية والسلافية واللتوانية والالبانية وبعبارة أخرى تضم جميع اللغات الاوربية ماعدا لغة الباسك 'Basque' والفن 'Finn' والمجر 'Magyar' والاتراك العثمانيين . وكان يعتقد بوب وجود ثلاث مجموعات اسيوية شبيهة بنظائرها السابقة الذكر فى اوربا وهى :— (١) المجموعة الهندية ويدخل فيها اربعة عشرة لغة هنـــدية حديثة مشتقة من أصل سنسكرتى (٢) المجموعة الايرانية ويدخل فيها الزندية والفارسية والأفغانية والبلوخستانية والكردية (٣) المجموعة الأرمينية وهذه اعتبرها وسطاً بين اليونانية والأيرانية .

وقد حار العلماء بادىء ذى بدء فى اختيار مصطلح يطلق على هذه المجموعة اللغوية العظيمة [1] وفكروا فى استعمال يافثى 'Japhetic' على منوال لفظى حامى 'Hamitic' وسامى 'Semitic' ولـكن اعترض الباحثون على ذلك بقولهم أن مثل هذا الاستعمال قد يعطى فكرة أن الأصل هنا يافث وهذا غير صحيح وقد وجه مثل هذا الاعتراض حين اقترح البعض لفظ « قوقازى » إذ قيل أن استعماله ربما ترتب عليه إندماج الناحية اللغوية فى الناحية الجنسية . كذلك كان الاعتراض حين أريد اطلاق لفظ « سنسكرتى » لأن هذا معناه تسويد اسم مجموعة لغوية خاصة على باقى

المجموعات اللغوية الأخرى ، وكان نصيب استعمال الفاظ مبهمة اخرى مثل « هندية جرمانية » أو « هندية أوربية » لا يختلف عن نظائره فى المحاولات السابقة ولو أن التسمية الأولى التى جاء بها بوب انتشرت كثيراً وما زالت سائدة فى المانيا رغم اعتراض الفرنسيين بقولهم لماذا نعتبر الجرمانى أصلا لجميع اللغات الأوربية ؟ ومثل هذا الاعتراض يجعل استعمال « هندية أوربية » أمراً غير مرغوب فيه لأنه ليس كل الأوربيين والهنود يتكلمون لغات تدخل ضمن هذه المجموعة .

وأول من استعمل لفظ « آرى » هو الاستاذ ماكس ملر "Max Müller" ولكن لم تسلم هذه المحاولة من الأعتراض أيضاً لانه إذا كانت التسمية السنكرتية قد لقيت اعتراضاً لأن العلماء كانوا يطلقونها عادة على القسم الأسيوى من هذه المجموعة اللغوية ونعنى « اللغات الهندية والأيرانية » فمن الطبيعى أن يثير استعمال لفظ آرى الاعتراض من كل جانب لأنه قد يعطى فكرة خاطئة عن الموطن الأصلى لهذه اللغات إذ قد يتبادر إلى الذهن أن إقليم أريانا 'Ariana' الذى ورد ذكره كثيراً فى المؤلفات القديمة والذى قيل عنه إنه هو الواقع حول منطقة هرات 'Herat' كان الموطن الاصلى للغات الآرية . ومع هذا الاعتراض جرى استعمال هذا اللفظ وقبله الانجليز والالمان بل والفرنسيون أيضاً

ولم تكد تعرف إشارة الاستاذ بوب إلى أوجه الشبه العديدة بين عدد عظيم من اللغات الأوربية وبعض اللغات الأسيوية حتى أعقبها ظهور روح جديدة قوامها فرض ، إن أصل الأجناس التى تتكلم هذه اللغات المتشابهة لابد أنه واحد، وظاهر أن أساس هذا الفرض اتخاذ وحدة اللغة أو تشابهها بين هذه الأجناس المتباينة قاعدة سار عليها كثير من الباحثين الذين فرضوا أن الوحدة الجنسية لابد تتبع الوحدة اللغوية .

وأول من عمل لترويج هذه الفكرة الجديدة الأستاذ ما كس ملر[٢] إذ أنه أضاف الى بحثه الخاص فى اللغات الآرية دراسة ما سماه « الجنس الآرى » وذكر أنه فى وقت ما فى الماضى كان أجداد الهنود والفارسيين والأغريق والرومان والسلاف (الصقالبة) والكلت 'Celts' والجرمان يعيشون فى بيئة طبيعية واحدة وقد بنى فرضه هذا على أساس أنه قبل أن تنتشر اللغات الآرية والأجناس الآرية من هذه البيئة الأصلية التى يزعم أنها كانت مرتفعات أواسط آسيا كان يسودها لغة لا هى سنسكرتية ولا هى يونانية أو جرمانية ولكنها كانت تضم أصول كل ما تفرع منها من اللغات [٣] وقد انتشرت آراء ما كس ملر فى اثبات الوحدة اللغوية والوحدة الجنسية بين هذه الشعوب بفضل ما كان له من المكانة العلمية الرفيعة .

غير أن آراءه الجنسية كان نصيبها المعارضة القوية من جانب كثير من العلماء الانجليز والفرنسيين حتى الألمانيين أيضاً إذ قاموا من ناحيتهم بتفنيد هذه الفكرة الحديثة الخاطئة . لأنه يصعب على الباحث أن يقبل ويسلم بأن مرتفعات آواسط آسيا تسمح لسكانها الأقدمين بالنمو والأزدياد المطرد بحيث ترسل شعباً جنسية مختلفة متباينة إلى اقصى الغرب [٤] وفضلا عن ذلك فان الخطأ فى مثل هذا الفرض واضح لأن اختلاف اللغة ليس معناه اختلاف الجنس والعكس صحيح أيضاً والبراهين على ذلك كثيرة ووفيرة . وقد اصبحت هذه الحقيقة ركناً هاماً فى جميع نواحى الدراسات الجنسية .

وقد عنى الباحثون الفرنسيون بدحض نظرية وحدة الجنس على أساس وحدة اللغة ومن أعظم هؤلاء أثراً الاستاذ بروكا 'Broca' الذى أثبت أنه فى العصور التاريخية كثيراً ما غيرت الأجناس لغاتها بدون أن يطرأ عليها أى تغيير جنسى هام وندد بالخطأ الفاحش الذى ينجم عن اتخاذ اللغة أساساً رئيسياً فى الدراسات الجنسية . ولكن مع هذا ظل هؤلاء الذين يتحدثون عن اللغات

الآرية يتكلمون أيضاً عن الجنس الآرى ويكثرون من الجدل والنقاش حول موضوع الموطن الأصلى لهذا الجنس (٦).

ويلوح أن حصر الجهود العلمية فى هذه الدائرة الوهمية قد سببه ذيوع فكرة الوحدة الجنسية مع أنه ليس هناك ما يؤيدها والرأى الغالب الذى يسود الآن جميع الأوساط العلمية البحته ينفى وجود شىء باسم الجنس الآرى نفياً باتاً ولوأنه يعتقد بوجود اللغات الآرية وكان يجمل بالباحثين والمفكرين أن يعملوا على توجيه المجهودات التى بذلت فى سبيل البحث عن أصل الأجناس الآريةإلى ناحية أخرى يكون الغرض منها البحث عن العلاقات والروابط الجنسية التى تربط الشعوب التى تتكلم لغات آرية بعضها ببعض . كذلك كان يجب أن يتطور البحث فى أصل الأجناس الآرية بحيث يقتصر على السعى الى معرفة ، أى الأجناس وأى البيئات يمكن اعتبارها المهد الأول الذى نشأت فيه الآرية وما هى مميزات تلك البيئة وهذا الجنس الذى يمكن اعتباره بعد هذا أقدم عناصر هذه المجموعة ، ويرى توبنار 'Topinard' أنه بعد أن أصبح ثابتاً ومقبولا أن أوربا كانت مسكونة مدى التاريخ البشرى وجب أن نفرض أن الآريين الذين جاءوا من آسيا لم يحضروا معهم سوى لغاتهم وحضاراتهم وربما كانوا يعرفون شيئاً بسيطاً عن طرق استخدام المعادن . أما فيما يتعلق بموضوع دمائهم فيرى أنها اختفت أو أنها لم تبق على الأقل نقية أو ظاهرة و يضرب لذلك مثلا حال الفرنسيين الذين يجب اعتبارهم آريين فقط من الناحية اللغوية أما من الناحية الجنسية فهم عبارة عن خليط من أجناس أوربا الرئيسيه (٧) .

— (٢) —

هكذا ظل علماء القرن الماضى فى جدلهم ومحاوراتهم وتعددت تبعاً لذلك الفروض والنظريات الخاصة بموطن الجنس الآرى وقد بلغ من شطط بعضهم

فى أواخر هذا القرن أن اعتبروا المسألة مفروغاً منها وكأنه ثبت فى نظرهم بالبرهان القاطع أنها أصبحت حقيقيه ثابته ملموسة حتى إذا ما طرح مثل هذا السؤال «أين يوجد الموطن الأصلى للجنس الآرى » على بساط البحث كانت الأجابة على الفور« يجب أن نبحث عنه فى أواسط آسيا وخصوصاً بالقرب من من منابع نهرى سيحون وجيحون » . ويهمنا أن نتتبع الخطوات التى وصل بها الباحثون الى هذه النتيجة ويجدر بنا أيضاً أن نتلمس نواحى الضعف فى هذه الأبحاث مما كان داعياً الى نقضها ودحضها فيما بعد حتى زالت هذه الفكرة واختفت وأضحت اهميتها تاريخية محضة .

قدكانت آراء أشر 'Usher' الخاصة بأصل الأجناس البشرية تسود جميع الدوائر العلمية فى أوائل القرن الماضى وكان أشر يرجع بأقدم الأجناس البشرية الى سنة ٤٠٠٤ ق . م. وقد ظلت هذه الآراء سائدة حتى بعد منتصف القرن الماضى وكان يقبلها المشتغلون بالعلم فى ذلك الوقت كأنها حقائق ثابته ومن بين هذه الآراء « فرض اللغة العبرية أقدم لغة تكلم بها البشر [٨] وأن أصل اللغات الأوربية لابد يرجع إلى يافث الذى اخذ يهجر موطنه فى سهول شينار 'Shinar' حوالى سنة ٢٢٤٧ ق . م . وظاهر أن أساس هذه الآراء يقوم على فرض أن الجنس البشرى ظهر ونشأ فى آسيا منذ وقت غير بعيد وأن الاختلاف بين لغات الاجناس البشرية سببه « شدة الارتباك والتعقيد التى امتازت بها منطقة بابل » وقد بقيت هذه الآراء سائدة لدرجة ما حتى سنة ١٨٨٤ وقبلها كثير من مشاهير الباحثين أمثال Kennedy ؟ Mommsen إلا أن الأخير مع جزمه بصحتها كان يرى وجوب تعديلها لأنه كان يعتقد أن الافضل هو اتخاذ وادى الفرات مهداً أصلياً للجنس الهندى الجرمانى [١٠] وقد وافقه على هذا الرأى الدكتور هيل [١١] Hale سنة ١٨٨٨

أما أدلنج Adelung الذى يعتبر بحق أول من عنى بدراسة فقه اللغات ومقارنتها بعضها ببعض فقد اعتبر سهول كشمير الموطن الأصلى لجنس البشرى وكان يجزم بأن هذه المنطقة هى الجنة التى ورد ذكرها فى الكتب السماوية، ثم ذهب الى ابعد من ذلك حين قال « بما أن الجنس البشرى نشأ وترعرع فى الشرق فلابد أن الشعوب التى تسكن أقصى غرب أوربا مثل الشعوب الكلتية والايبيرية 'Iberian' كانت أول من هاجر وترك الموطن الاصلى » ولكن بعد دراسة مميزات اللغة الزندية ومعرفة عظم قدمها ووثيق ارتباطها باللغات السنسكرتية أصبح من المستحيل قبول آراء أدلنج فيما يتعلق بسهول كشمير إذ كيف يتصور الانسان أن الهنود والايرانيين كانوا فى وقت ما مجتمعين سوياً ويشغلون بالاشتراك مثل هذا الأقليم فى شمال الهند ؟ ولماذا أعقب ذلك نزوح الهنود وتوغلهم فى الداخل الى سهول بنجاب .

وقد كان رود Rhode أول من فرض أن وسط آسيا كان الموطن الأصلى للجنس الهندى الأوربى وقد ظل هذا الفرض قائماً نحو نصف قرن ولكن بعد أن تقدم البحث وتبينت ضرورة توسيع المدى التاريخى اللازم لترقى اللغات الآرية وتكوين مميزاتها التى جعلتها تختلف بعضها عن بعض أصبح واجباً ادخال تغيير على أساس هذه النظرية . ومع ذلك ظلت باقية بفضل أبحاث شليجل Schlegel ؟ بوت Pott وإلى هذا الأخير وإلى مجهوداته وطرق بحثه يرجع الفضل فى استمرار قبولها وتداولها بين العلماء الأوربيين . ويلاحظ أن تعضيد بوت لهذه النظرية يقوم على أساس فلكى محض لأنه كان يعتقد « أن انتقال الثقافات تابع لانتقال الشمس » وأنه فى آسيا وليس فى أى أقليم آخر « ترعرعت العناصر البشرية وكونت لنفسها لغاتها التى تتكلمها » وقد أوصلته أبحاثه الخاصة إلى فرض أن الموطن الأصلى للجنس الهندى الأوربى كان ذلك الأقليم الذى ترويه مياه نهرى سيحون وجيحون وغيرهما من الأنهار التابعة

فى جبال الهملايا والتى تجرى الى الشمال أما حده الشرقى فكان بحر قزوين (١٢)
ولقد لقى هذا الفرض تعضيداً وقبولا عند كلابرث 'Klaproth' ؟ ورتر
Ritter اللذين اخذا يعملان على تأكيده بأبحاثهم الخاصة بتتبع تاريخ اسماء
الامم الأوربية وإرجاعها الى أصولها التى زعما أنها تمثل أسماء قبائل كانت تعيش
خارج حدود الصين وورد ذكرها فى كتابات المؤرخين الصينيين القدماء . ولما
أعلن لاسن 'Lassen' فى سنة ١٨٤٧ قبوله لنظرية پوت كان هذا داعياً الى
رواجها وانتشارها وقد بنى قبوله لها على أساس «أن الشعوب التى تتكلم اللغات
السنسكرتية لابد أنها وصلت إلى اقليم بنجاب آتية من الشمال الغربى ومخترقه أقليم
كابل 'Cabul' ويستند لاسن الى العرف السائد بين أهل الأفستا Avesta
الذين يذكرون أنهم جاءوا إلى مناطقهم الحالية من اقليمهم الأصلى الذى كانوا
يسكنونه عند سفوح جبال بلورتاج ومستاج 'Belurtag & Mustag' وأنه قبل
ان يتفرقوا شعباً كانت الجماعات الهندية الايرانية 'Indo-Iranian' تعيش
عيشة رعوية وتسكن الأقليم الواقع بين نهرى سيحون وجيحون ولكن بعد أن
اثبتت الأبحاث اللغوية أن الانفصال بين اللغتين الهندية والأيرانية ليس قديماً كما
يعتقد أهل الأفستا بل حدث فى العصور المتأخرة يصبح فرض اعتبار هذا
الأقليم موطناً أصلياً للجنس الهندى الأيرانى غير جدير بالقبول .

أما جرم 'Grimm' فأعلن قبوله لنظرية پوت سنة ١٨٤٨ على أساس أن
شعوب اوربا تمثل هجرات جنسية قديمة آتية من آسيا ولكنه حار فى تعليل
أسباب هذه المهاجرة المتكررة وعجز عن تفسير هذه الظاهرة وكان يعتقد أن
الشعوب التى وصلت فى هجرتها الى اقصى الغرب لابد أنها كانت أقدم الشعب
التى انفصلت عن الأصل المشترك (١٣) . وفى سنة ١٨٥٩ جاء ماكس ملر
'Max Müller' يعلن قبوله لنظرية جرم وبخاصة فيما يتعلق بتتابع الهجرات
البشرية بدون سبب معروف ملموس . وذكر «أن الاتجاه الرئيسى فى مهاجرة

الشعوب الآرية كان دائماً نحو الشمال الغربى ، ويلوح أنه يصعب على الباحث أن يفسر أو يعلل لماذا ولأى سبب هاجرت هذه الجماعات الرعوية من اماكنها الأصلية فى وسط آسيا قاصدة شواطىء وجزر أوربا . ويعترف ماكس ملر بهذه الصعوبة ولذلك يقول ، وليس يهمنا ولا يعنينا معرفة هذا الدافع ونوعه ومبلغ أثره فى هجرة هذه الجماعات ولكن يمكننا أن نستنتج ونتلمس وجه الشبه بين هذه الدوافع وبين نظائرها التى حملت العناصر الكلتية عبر وسط قارة أمريكا الشمالية نحو إقليم البرارى أو الى شواطىء المحيط الباسفيكى (١٤) .

ويمكننا أن نفرض اكثر من دافع واحد لحدوث مثل هذه الهجرات ولو أنه من المتعذر تعيين أحدها والقول بأنه كان أهم أسباب المهاجرة المتكررة التى ذكرها ماكس ملر . فقد يكون ضغط ازدياد السكان على موارد البيئة الجغرافية وقد يكون الضغط من الخلف وقد يكون تغير الجو وحدوث جفاف أو قلة محسوسة فى كمية الأمطار وهذا الفرض الأخير قد لقىَ فى السنوات الأخيرة قبولا لدى غالبية العلماء بفضل أبحاث هنتنجتن 'E. Huntington' ومن شايعه من الباحثين .

ولم تسلم آراء ماكس ملر من المعارضة الشديدة وقابلها كثير من الباحثين بفتور واعتراض فمثلا اعترض هوتنى 'Whitney' وجاهر بأنه يشك فى قيمة النتائج التى وصل اليها ملر وخاصة ما ذكره عن مهاجرة الآريين الى شواطىء أوربا وجزرها وأعقب ذلك بالقول بأن ماكس ملر قد بنى رأيه على أساس تلك الصورة الجغرافية التى جاء بها كولباخ 'Kaulbach' والتى تصور انتشار وتوزيع الأجناس البشرية على وجه العموم من نقطة اعتبرها برج بابل (١٥) Tower of Babel.

أما بكتيه Pictet (١٦) فنشر فى الجزء الأول من مؤلفه نظريته الخاصة بتتابع الهجرات الآرية من وسط آسيا . وقد فرض مجىء اليونانيين والأيطاليين عن طريق يقع جنوبى بحر قزوين ماراً بآسيا الصغرى ثم الى بلاد اليونان وشبه

جزيرة ايطاليا واعتبر وصول الكلت 'Celt' أو الألبيين عن طريق يقع جنوب جنوب بحر قزوين أيضاً ولكنه كان يخترق بلاد القوقاز الى شمال البحر الاسود ومن ثم بواسطة نهر الدانوب (الطونه) إلى أقصى غرب أوربا . كذلك فرض فيما يتعلق بمجيء العناصر السلافية (الصقالبة) والعناصر التيوتونية أنها جاءت عن طريق شمال بحر قزوين الى جنوب روسيا ومراعى الاستبس الغنية الخصبة .

ويظهر أن بكتيه قد اعتمد فى فروضه هذه على أساس نتائج دراساته اللغوية وخاصة ما كان يتعلق منها بأسماء النباتات والحيوانات التى ظن أنها كانت موجودة ومعروفة لدى جميع هذه الأجناس وظاهر أن مثل هذا الأساس ضعيف ولا يحتمل المناقشة ومع ذلك يجب أن يشكر بكتيه على نظريته لأنها على الأقل تعطى فكرة ما عن الطرق الجغرافية التى يحتمل أن هذه الأجناس قد اتخذتها فى هجرتها الى مواطنها الحالية .

وفى سنة ١٨٦٢ ظهرت آراء شليخر 'Schleicher' الخاصة بتتابع هجرات الأجناس الآرية من مواطنها الأصلية فى الشرق . وقد ذكر أن الموطن الأصلى للجنس الهندى الجرمانى كان مرتفعات آسيا الوسطى وأن الأجناس السلافية والتيوتونية بدأت المهاجرة نحو الغرب ثم تبعها مهاجرة الشعوب اليونانية والايطالية والكلتية وبعد ذلك خرجت شعبة من الآريين الذين ظلوا فى أماكنهم ولم يهاجروا مع من هاجر وقصدت ناحية الجنوب الشرقى الى الهند كذلك هاجر الايرانيون الى ناحية الجنوب الغربى .

وقد ساعد على انتشار هذه النظرية تأييد ماكس ملر لها كذلك وافق عليها بوت ولاسن وجرم وشليخر لأنها كانت تتفق فى ذلك الوقت مع نتائج الأبحاث اللغوية . ويمكن اعتبار سايس (١٧) Sayce من المؤيدين لها بدليل قوله « لابد أن أول ظهور للغات الآرية كان فى أواسط آسيا وأن أقدم المواطن الآرية كان

ذلك الأقليم الواقع بين منابع نهرى سيحون وجيحون ، وقد كثر عدد المؤيدين لهذه النظرية ، وأخذ كل واحد من هؤلاء المؤيدين يعمل من ناحيته على تشجيعها وترويجها بمختلف الوسائل . ومع ذلك لم يدم هذا التأييد الذى قارب الأجماع طويلا حتى بدأ يظهر أن هناك من يعمل على تقويضها ومهاجمتها ولم تلبث هذه الحركة الجديدة طويلا حتى أمكنها أن تحدث أثراً ملموساً إذ أخذ الكثير من المؤيدين يرتدون عنها الواحد تلو الآخر فمثلا عاد سايس (١٨) إلى ترديد نظرية أخرى ترمى الى فرض اقليم بكتريانا 'Bactriana' الواقع على السفوح الغربية لجبال بلورتاج ومستاج 'Belurtag & Mustag' وبالقرب من منابع نهرى سيحون وجيحون كأنه أصلح موطن أصلى فى نظره للأجناس الآرية . وكان سايس يعتقد أن البراهين المستمده من الدراسات اللغوية تؤيد هذا الفرض إذ أنه كان يعتبر اللغتين السنسكرتية والزندية من اللغات التى بقيت على حالتها القديمة بدون تغيير يذكر وعلى ذلك استنتج أنهما لابد أن يكونا بالقرب من الموطن الأصلى الذى خرجت منه الهجرات المتتابعة . وقد أضاف إلى قوله برهاناً جديداً استمده من العرف المتداول عند أهل الأفستا الذين يعتقدون أن أول خلق للأنسان كان فى أقليم بكتريا . وعلى أساس نتائج دراساته اللغوية أصبح يعتقد أن الموطن الأصلى للآريين لابد أن يكون اقليما باردا بدليل أن الشجرتين الوحيدتين المعروفتين عند جميع الآريين شرقيين كانوا أو غربيين كانتا البتولا والصنوبر 'Birch & Pine' ولابد أن شتاء مثل هذا الموطن الأصلى كان يمتاز بظاهرة الجليد وفى النهاية يرى سايس أن هذا الموطن الأصلى كان بالقرب من بحر آرال ذلك البحر الذى ورد ذكره كثيراً فى تاريخ وقصص الآريين الاقدمين .

واذا سلمنا بصحة فرضه الخاص بقدم عهد كل من اللغتين السنسكرتية والزندية وجب علينا أن نقبل الفرض الآخر وهو أن مهد المجموعة الهندية الأيرانية اللغوية كان حتما مهد الآريين الأول . ولكن يصعب علينا قبول ذلك إذ أن

ظاهرة القدم التى تبدو على اللغتين السنسكرتية والزندية واضحة جلية هى نتيجة منطقية سببها أن هاتين اللغتين قد درستا دراسة شاملة أكثر من غيرهما وأنه اذا ما درست جميع اللغات الآرية لابد أن تكون النتيجة غير ما يعتقد سايس وهناك اللغة اللتوانية التى تبدو للباحث أعظم قدماً من كل اللغات الآرية الأخرى ولماذا لا يتخذ هذا القدم أساساً لفرض جديد يعتبر أقليم لتوانيا مهد الآريين القدماء ؟

ويلوح أن الاعتماد على المقارنة فى الدراسات اللغوية لا يؤدى الى نتائج عامة فى كل حالة لأنه اذا جاز لنا أن نستنتج شيئاً على أساس معرفة بعض اسماء الاشجار المشتركة فى جميع اللغات الآرية فلماذا لا نستنتج أيضاً اشياء على أساس وجود أو عدم وجود بعض اسماء الحيوانات فى اللغات الآرية أوربية كانت أو اسيوية كما هو الحال فى اسمى الجمل والحمار اللذين يعدان من أهم حيوانات أواسط آسيا ومع ذلك فانهما غير معروفين فى اللغات الآرية القديمة .

ويحق لنا أن نتساءل ، لماذا قبل كثير من العلماء فكرة الجنس الآرى وظلوا يتناقشون حول الموطن الأصلى الذى نشأ فيه وحول تتابع الهجرات الآرية المختلفة مع أن الاساس الذى بنيت عليه هذه الفكرة ضعيف ولا يحتمل المناقشة ، ويلوح أن السبب فى ذلك يرجع الى شيوع البحث حول نشأة اللغات الآرية والى الخلط بين المسائل الجنسية والمسائل اللغوية ولهذا نجد أن الكثير من العلماء لم يترددوا فى قبول هذه الفكرة وراحوا بدورهم يبحثون عن الموطن الأصلى للجنس الآرى ويفرضون النظريات والاحتمالات المختلفة للهجرات الآرية (١٩) رغم العقبات العديدة التى تعترض الفكرة وتنقضها من اساسها . وكانت غالبية المفكرين والباحثين تكاد تجمع على ان آسيا هى الموطن الأصلى المنشود وقد بنى هذا الاعتقاد على اساس ان آسيا فى نظرهم هى مهد الجنس البشرى وانه يوجد فيها اقدم اللغات الآرية ونعنى اللغة السنسكرتية والزندية .

— (٣) —

وقد استمرت هذه الافكار ردحاً من الزمن وهى تكاد تعتبر حقائق مسلماً بصحتها ثم اخذت الابحاث الجديدة من النواحى الجيولوجية والجنسية والاثرية تحدث اثرها وخاصة بعد ان ثبت ان عمر الانسان على سطح الأرض اقدم مما كانوا يعتقدون واقدم من العرف المتداول عند الأقدمين الذين ما كانوا يرجعون الى الوراء اكثر من فرضهم ان الآريين من سلالة يافث . اضف إلى ذلك ان علماء الأجناس قد اثبتوا بالبرهان القاطع ان هؤلاء الذين يتكلمون اللغات الآرية لا ينتمون جميعاً إلى جنس واحد بل إلى عدة اجناس متباينة وان اجناس أوربا على وجه الخصوص قد بقيت فى مناطقها منذ العصر الحجرى الحديث .

إذا كانت الابحاث الجيولوجية والجنسية قد قطعت بقدم ظهور الانسان فى أوربا وأن هذه السكنى كانت مستمرة الحلقات فكيف يصح لنا أن نقبل ذلك الفرض القديم القائل بتتابع خروج الهجرات الآرية من أواسط آسيا . وإذا سلمنا بأن الأجناس الحاضرة التى تسكن أوربا هى سلالة الاقوام الذين كانوا يسكنونها فى العصر الحجرى الحديث والذين تملأ آلاتهم وصناعاتهم الحجرية متاحف العالم ، وجب علينا إن نسأل أنفسنا « ما الذى حدث لهؤلاء الاقوام الاقدمين» والجواب على هذا السؤال لا يترك مجالا للشك إذ أن هؤلاء الاقوام استمروا يسكنون القارة منذ اقدم العصور وأن اجناس أوربا الرئيسية فى الوقت الحاضر هى من سلالة هؤلاء الذين كانوا يسكنونها فى العصر الحجرى الحديث بل يمكننا أيضاً إرجاعهم إلى أجدادهم الذين سبقوهم فى أواخر العصر الحجرى القديم على اقل تقدير .

وأول من قام بنقض فكرة الأصل الأسيوى للآريين هو لاثام Latham[٢٠] إذ نادى فى سنة ١٨٥١ بوجوب التفكير فى أوربا وبحثها بقصد الوصول إلى

أصل الآريين الأول . «وأن مثل هذا العمل أجدى وأنفع من الذهاب إلى مجاهل آسيا» وقد بنى لاثام رأيه على أساسين رئيسين أحدهما أن اللغة اللتوانية ترتبط ارتباطاً وثيقاً باللغات السنسكرتية ويبدو عليها القدم بشكل واضح لا يقل تأكيداً فى الرجوع إلى الماضى البعيد عن اللغة السنسكرتية ذاتها . أما الثانى فهو فرضه أن اللغة السنسكرتية قد وصلت الى الهند من موطنها الاصلى فى أوربا وهذا فى نظره أفضل من القول بأن الكلتية والجرمانية واللتوانية والسلافية واليونانية واللاتينية جاءت كلها من آسيا لأن جميع أبحاثه لم تهده إلى ما يؤيد ذلك الزعم الذى يرتكن على الفرض بدون برهان على ان انتشار الأجناس البشرية كان من موطن اصلى فى آسيا وان اقدم الحضارات البشرية نشأ وترعرع فى الشرق .

وقد ذهب لاثام يتلمس برهاناً جديداً يؤيد وجهة نظره الخاصة بموطن أصلى أوربى فذكر أن معظم الآريين يسكن أوربا على حين أن الأقلية المكونة من جماعات منعزلة متفرقة تسكن آسيا . وعلى أساس هذه الملاحظة أخذ ينادى بأن الأقرب الى العقل هو فرض «أن الكتلة الصغيرة شعبة من الكتلة الكبيرة الموجودة فى أوربا وأنها انسلخت عنها لسبب ما ووصل بها المطاف الى هذه الجهات النائية من آسيا» وهل يقبل العقل أن يسلم بصحة فرض يزعم أن الكتلة الكبيرة تشعبت من الصغيرة ثم تركتها وهاجرت حتى وصلت الى أماكنها الحالية ، وقد أضاف الى هذا قوله أنه «إذا أرجعنا الأوربيين الآريين إلى آسيا وجب علينا على هذا الأساس أن نرجع الألمان إلى انجلترا مع أنه ثابت أن انجلترا استمدت العناصر الأنجلوسكسونية من موطنها القديم فى ألمانيا ثم ختم دفاعه عن وجهة نظره بقوله «توجد كتلتان أو مجموعتان من الآريين احداهما متناسقة التركيب ولا تشغل سوى مساحة صغيرة والأخرى عظيمة تشغل مساحة واسعة وتمتاز بعدم التجانس فى تركيب عناصرها التى تتكون منها» . أليس من المعقول أن نفرض أن المجموعة الصغيرة المتجانسة تفرعت

من المجموعة الكبيرة المتباينة العناصر ؟ وهل يمكن قبول فرض يرمى إلى أن الكبرى تفرعت من الصغرى ؟ وقد استشهد على رأيه بالقول بأنه « إذا وجدت أسرة فى كندا مثلا تحمل لقباً خاصاً وظهر بعد ذلك أن هناك قبيلة تحمل نفس اللقب فى شمال سكتلند فما الذى يرجحه العقل ؟ هل الأصوب فرض مهاجرة الأسرة التى تحمل هذا اللقب من سكتلند إلى كندا أو أن هذه القبيلة الموجودة فى سكتلند هى التى هاجرت من كندا وتركت وراءها أسرة واحدة تحمل لقبها (٢١) ؟

وقد أثبت الباحثون اللغويون وجود رابطة لغوية متينة بين اللغة السلافية واللتوانية وأن اللتوانية تربطها بالتيوتونية رابطة قوية . كذلك ثبت وجود علاقة وثيقة بين التيوتونية والكلتية وبين الكلتية واللاتينية وبين اللاتينية واليونانية وبين اليونانية والهندية الأيرانية وأخيراً بين الهندية الأيرانية والسلافية .

وعلى ذلك يمكن القول بأن المجموعة الآرية تتركب من سبع حلقات منها ست فى أوربا أما السابعة وهى الهندية الأيرانية فموجودة فى آسيا ولو أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً باللغات الآرية الأوربية وعلى الأخص باليونانية والسلافية . وهناك فرضان :— (١) إما أن تكون اللغات الآرية قد تأصلت فى أوربا وأن حلقاتها الست تمثل شعبها وفروعها فى نواحى قارة أوربا المختلفة وأن الحلقة السابعة وهى الهندية الأيرانية انفصلت عن موطنها الأصلى وهاجرت الى موطنها الحالى فى آسيا (٢) وإما أن اللغات الآرية نشأت وترعرعت فى آسيا ثم هاجرت حلقاتها الست إلى مناطقها الحالية فى أوربا وهى محافظة أثناء هجراتها على علاقاتها وروابطها بحيث بقى الجار فى الموطن الأصلى جاراً أيضاً فى الموطن الجديد . وهنا نسأل أنفسنا أيهما أفضل وأقرب الى العقل ؟ ذلك الذى يقول بهجرة فردية واحدة لجماعة من الجماعات التى عرف عنها أنها كانت رعوية كثيرة الترحال والانتقال حتى عصور متأخرة أو ذلك الذى يفرض حدوث هجرات متباينة لستة شعوب

مختلفة فى ستة أوقات أو عصور مختلفة مع أنه لا يوجد أى برهان يقطع بأن هذه الشعوب غير أصلية فى مناطقها الحالية .

ولم تسلم آراء لاثام رغم قوة الحجج والبراهين التى استند اليها من المعارضة الشديدة القاسية لأن فكرة الموطن الأصلى الأسيوى كانت قد تأصلت فى الأذهان وأصبح من العسير تبديلها والتنازل عنهـــا ولهذا قابلها بعض العلماء بالسخرية العنيفة فمثلا كتب هين 'Hehn' سنة ١٨٧٤ يقول « وقد حدث أنه ظهر فى انجلترا ذلك الموطن الأصلى للمخبولين والمعتوهين أحد هؤلاء المجانين الذى أخذ يدعو الى أن الموطن الأصلى للجنس الآرى هو أوربا » ومضت مدة قبل أن يظهر أثر آراء لاثام حتى جاء 'Whitney' يؤيدها ويدعو اليها ويطلب الكف والتنازل عن الفكرة القديمة الخاصة بالموطن الآرى الأسيوى وأنكر الكثير من البراهين التى اعتمد عليها أنصار آسيا مثل الاعتماد على عرف وقصص الأفستا وتصور خروج الآريين على شكل هجرات متابعة واستعمال الأسس اللغوية أو التاريخية أو القصصية فى مثل هذا البحث الجنسى لأنها فى نظره غير كافية ولا تؤدى الى نتائج علمية صحيحة . وقد أحدثت حملة هوتنى أثراً عظيما لأنها على الأقل مهدت السبيل وهيأت العقول للتغيير الجديد .

أما فك 'Fick' وبنفى 'Benfey' فأخذا يدعوان الى نظرية أخرى تعتمد فى أساسهـــا على دراســة المفردات والألفاظ المشتركة بين جميع اللغات الآرية لاعتقادهما بأن هذا العمل ربما هداهما بطريق أصح إلى الموطن الأصلى الذى كان يسكنه الآريون قبل أن يتفرقوا جماعات وشعباً وقد ذكر أن معرفة الآريين القدماء بأسماء الحيوانات مثل الدب والذئب وبعض الأشجار مثـــل الزان والبتولا 'Beech & Birch' تشير الى المنطقة المعتدلة عامة والى أوربا خاصة وأن عدم معرفة معظم اللغات الآرية الأوربية لأسماء عدد من أهم حيوانات آســـيا مثل السبع والنمر والجمل ومن الأشجار مثل النخيل لا يتفق مع نظرية تتابع الهجرات

الآرية من موطن أصلى أسيوى قيل أنه كان يقع إلى شرق بحر قزوين . ويعتقد بنفى أن من الخطأ الاعتماد على الأبحاث اللغوية فقط وأنه يجب استخدام جميع نتائج الأبحاث الأخرى مثل الجيولوجيا ودراسة الآثار وبقايا الأجناس للوصول الى رأى صحيح . وقد أجمل آراءه فى هذا الموضوع بقوله : بعد أن ثبت أن الأنسان قد سكن أوربا من أقدم العصور البشرية وجب أن نرفض رفضاً باتاً تلك الفكرة القديمة التى كانت تزعم هجرة الآريين من آسيا » .

وقد جاء جريجر 'Greiger' بعد ذلك يؤيد آراء بنفى ولو أنه خالفه فى مسألة المكان الذى رآه أفضل من غيره لأن يفرضه موطناً أصلياً للجنس الآرى وقد كان بنفى يرى أن هذا الموطن الأصلى كان يقع فى شمال البحر الأسود على حين أن جريجر أخذ يبحث عنه فى وسط وغرب المانيا معتمداً فى ذلك السعى على دراسة أسماء الأشجار المعروفة عند أقدم اللغات الآرية . واستنتج جريجر من أبحاثه أن الآريين القدماء قبل أن يتفرقوا كانوا يسكنون إقليما شمالياً ذا جو بارد لأنه وجد اسم شجرة البتولا 'Birch' معروفا عند جميع اللغات الآرية ولأن الحبوب التى كانوا يعرفونها هى الشعير والشيلم وليست القمح مثلا وعلى ذلك حدد إقليمه الأصلى من الناحية الجغرافية بأنه كان يقع إلى شمال مرتفعات الألب وذكر أنه ولو أن حد زراعة القمح قد تقدم الآن الى هذه المنطقة إلا أنه يذكر لتعليل ذلك . أن الأنسان الحالى قد تمكن من تغيير التوزيع الطبيعى للغلات الزراعية بطرقه ووسائله العديدة وأنه فى تحديده الذى ذكره إنما يقصد الحالة منذ الاف السنين . ويذكر علاوة على ذلك أنه ربما كان هناك تغيرات مناخية أثرت فى التوزيع الحالى بحيث جعلته يختلف عن الحالة أيام الآريين القدماء . ومن البراهين التى ساقها للتدليل على صحة نظريته قوله بأن الآريين القدماء كانوا يعرفون شجر النيلة البرية 'Woad' ومنافعه وطرق استعماله وكانوا يعرفون الثلج والجليد وأنه يوجد فى كل اللغات الآرية أسماء لكل من فصلين الشتاء والربيع

وليس لكل من الصيف والخريف . وكل هذه الاعتبارات تشير ضمناً الى أن الموطن الأصلى أقرب ما يكون الى الأقاليم الشمالية المعتدلة الباردة . وختم جريجر بقوله «يجب البحث عن الموطن الأصلى للآريين فى أوربا وليس فى آسيا لأن الفرض الثانى لا يقوم على براهين معقولة ولم يتقدم مؤيدوه بالحجج الكافية حتى نسلم معهم بتتابع خروج الهجرات الآرية من آسيا . » (٢٢)

ولم تسلم آراء جريجر من المعارضة إذ ندد بها بيترمان 'Pietrement' بقوله «يوجد فى آسيا أقاليم تتفق حيواناتها ونباتاتها مع نتائج أبحاث جريجر وضرب لذلك مثلا اقليم بحيرة بالكاش أو منطقة جبال التاى 'Altai' ولكن يظهر أنه من السهل تفنيد معارضة بيترمان لأن الأقاليم التى ذكرها كانت ولا تزال من الجهات التى تسكنها الأجناس المغولية وأنه يتعذر إمكان فرض ظهور الآريين أولا فى هذه الجهات لأنه لا توجد أدلة يمكن تقديمها للدلالة على أن الآريين سكنوا هذه الجهات . كذلك يلوح أن طبيعة هذه البيئة الجغرافية لا تشجع على اتخاذها موطناً أصلياً للآريين إذ أنها ذات مناخ قارى ، جفافها يجعل معيشة الأنسان فيها شاقة ومتعذرة

أما كونو 'Cuno' فجاء فى سنة ١٨٧١ يدعو إلى فكرة جديدة عن الآريين القدماء قبل أن يتفرقوا وقد فرض أنهم لم يكونوا جماعة صغيرة مستقرة بل عدداً من الجماعات الرعوية المتنقلة الكثيرة الأرتحال والتجوال وأنهم كانوا يشغلون منطقة واسعة الأرجاء ثم أعقب ذلك بقوله «إن تطور اللغة الآرية الأولى بمفرداتها وأجروميتها استغرق الآف السنين وأن الأقسام والفروع التى انقسمت اليها اللغة الآرية الأصلية بعد ذلك كانت نتيجة لانقسام الآريين القدماء شعباً وجماعات متفرقة كل منها يسكن بيئة جغرافية خاصة لها مميزاتها وكان لكل منها أثر خاص تبعاً لذلك» . ويتصور كونو «أن هذه البيئة الجغرافية القديمة كانت سهلا منبسطاً فسيحاً لا تعترضه الجبال ولا تخترقه الصحارى المجدبة ولا تغطيه الغابات الكثيفة وأنه كان معتدل المناخ وأن جميع الظروف كانت تسمح لساكنيه

بأن يعيشوا حياة مزدهرة وأن موارد البيئة كانت وفيرة لدرجة تسمح لعـــدد السكان أن يتكاثر ويزداد بالتدريج » .

ويعتقد بعد ذلك أن ظهور الاختلافات اللغوية وتطورها كان نتيجة التباين الطبيعى بين أجزاء هذه المنطقة الواسعة وأن هذا هو اصل تكوين الأقسام الآرية المعروفة . ولا يرى كونو إقليما تنطبق عليه هذه الشروط السالفة الذكر فى جميع أنحاء العالم القديم سوى السهل الأوربى العظيم الذى يبدأ من جبال أورال فى الشرق ويمتد نحو الغرب إلى شواطىء المحيط الأطلسى . ويظن أنه وجد فى هذا السهل الفسيح المعتدل المناخ موطنه الآرى الأصلى الذى ينشده ومما شجعه على هذا الفرض أن نتائج الأبحاث الجنسية قد أثبتت بالبرهان القاطع أن هذا الأقليم كان يسكنه منذ بدء التاريخ البشرى أجناس الكلت والتيوتونيين واللتوانيين والصقالبة التى يعتبرها أجناس أصلية قديمة وليست دخيلة حديثة فى هذه المنطقة ثم فرض بعد ذلك أن الأجناس الأيطالية واليونانية انتشرت خلف مرتفعات أوربا الوسطى وأن الأجناس الهندية الأيرانية رحلت وهاجرت بقطعانها وحيواناتها الى جهـــة الشرق وأخذت تخضع فى طريقها وتختلط فى أثناء مهاجراتها بالأجناس غير الآرية التى قابلتها فى سبيلها (٢٣) .

ويمكن للباحث أن يعترض على رأى كونو بالقول بأن مراعى وسط آسيا التى تمتد من بحر قزوين فى الغرب لمسافة تزيد على الف ميل نحو الشرق تشبه فى مظاهرها الجغرافية العامة ما يشترطه كونو من الشروط والمميزات لموطن الآريين الأول ولكن يظهر ولو أن هناك بعض مظاهر متشابهة أنه توجد اختلافات عظيمة من حيث المناخ والتربة وعظم اتساع الأقاليم وبعده عن المناطق التى يسكنها الآريون فى الوقت الحاضر . وهذا يشجع على تفضيل السهل الأوربى على نظيره الأسيوى كموطن أصلى للجنس الآرى . وقد اعتمد كونو فى فرضه على نتائج الأبحاث التى قام بها علماء الأجناس والآثار واللغات القديمة .

وقد أدخل فى بحثه عنصراً جديداً إذ ذكر أنه « ليس من الضرورى أن ينتشر الجنس كما تنتشر اللغة أو أن توزيع الجنس لا بد يتبع انتشار اللغة » وضرب لذلك الأمثلة العديدة التى تثبت أن سعة انتشار اللغات الآرية نتيجة منطقية لكثرة الغزو والفتح وما ترتب عليهما من اخضاع شعوب جديدة متباينة واضافتها الى المحيط الآرى الأصلى ، فالأسبانيون مثلا يعتبرون فى الوقت الحاضر ضمن الأجناس اللاتينية مع أن الواقع ونفس الأمر أنه لا يوجد فى الاسبانيين سوى نسبة ضئيلة جداً من الدم الرومانى . ومثل ذلك يمكن قوله عن فرنسا وبلجيكا ورومانيا تلك الأقاليم التى تسودها فى الوقت الحاضر لغات لاتينية أو لغات مأخوذة عن اللاتينية مع أن الدم الرومانى فيها ضئيل للغاية بل وفى بعضها معدوم بتاتاً . وفى النهاية يتساءل كونو عن مبلغ الشبه فى الدم الذى يجرى فى عروق التيوتونيين والهنود والكلت والفارسيين من جهة وبين الروسيين والاسبانيين واللتوانيين مثلا من جهة أخرى مع أن جميع هؤلاء من الناحية اللغوية يتكلمون لغات يرتبط بعضها ببعض بصلة القرابة وتدخل جميعها ضمن ما يسمى « المجموعة الآرية اللغوية » . من كل هذا استنتج كونو أن امتداد وانتشار اللغات الآرية جنوباً وشرقاً جاء نتيجة لكثرة الفتح والغزو من جانب الآريين أو نتيجة لاتساع محيط دائرة الحضارة الآرية حتى أخذت تشمل وتضم اليها حضارات الأجناس المتاخمة لها وأنه بعد ذلك التعليل يسقط كل اعتراض على نظرية فرض « أن السهل الأوربى العظيم كان الموطن الأصلى الذى نشأ فيه الجنس الآرى » . ويظهر أنه كان يجدر بكونو فى مقام تعليل الاختلافات الجوهرية بين الأقسام الآرية اللغوية أن يذكر أن هذا الاختلاف ربما كان نتيجة من نتائج العزلة الجغرافية أو لعدم مقدرة الأجناس غير الآرية التى فتحها الآريون وأخضعوها على إجادة اللغة المفروضة عليهم

هذا ملخص آراء كونو ويكفيه فخراً أنه عمل وتمكن من القضاء على الفكرة القديمة التى كانت ترمى الى أن الدم الآرى يتبع اللغة الآرية حيثما وجدت .

أما شمدت Schmidt فقام من جانبه فى سنة ١٨٧٢ بالقضاء على نظرية تتابع هجرات الأجناس الآرية من الشرق ومما ذكره أنه « إذا سلمنا بأن الشعوب الآرية من الكلت والتيوتونيين واللتوانيين والسلافيين واللاتينيين واليونانيين جاءت كلها الواحد تلو الآخر من الموطن الآرى الأصلى وأنها هاجرت فرادى أو جماعات من وسط آسيا قاصدة أوربا لتتخذ منها وطناً ثانياً وجب أن يكون ممكناً استنباط أصول هذه اللغات وتحديد درجة اختلاطها أو تقاربها ومعرفة أوقات انفصالها وانسلاخها عن الاصل القديم » وقد أجهد العلماء اللغويون أنفسهم بقصد الوصول الى هذه الحقائق ولكن ابحاثهم لم تأت بالنتائج المنتظرة ولم تتفق النتائج التى وصل اليها هؤلاء العلماء حين مقارنة بعضها بالبعض الآخر وقد أدى هذا الاختلاف الى إحياء فكرة كان بعض العلماء ينادى بها وهى أنه « لا توجد مجموعة آرية لغوية فى الوقت الحاضر وما كان فى الماضى مثل هذه المجموعة اللغوية » . ولم يكن شمدت من أنصار هذه الفكرة بل كان يرى أنه « فى وقت ما فى الماضى البعيد ظلت اللغة الآرية القديمة فى موطنها الجغرافى بدون أن يطرأ عليها ما يدعوها الى الانتقال والارتحال ثم حدث بعد ذلك أن ظهرت فى بعض نواحى هذه البيئة الجغرافية اختلافات وانقسامات لغوية جديدة ولم تلبث أن انتشرت هذه كأمواج البحر الى مختلف الجهات » ويمكننا تشبيه رأى شمدت فيما يتعلق بطريقة انقسام واختلاف اللغات برأى داروين Darwin فيما يتعلق بأصل الأنواع . وقد قضت نظرية شمدت على النظرية القديمة الخاصة بتتابع الانفصال والارتحال والمهاجرة من الشرق لأنه كان يعتقد أن الاختلاف اللغوى نشأ أولا فى المناطق التى ظهر فيها فى وقت كانت فيه الشعوب الآرية تسكن مناطق أصح ما يقال عنها أنها كانت لا تختلف كثيراً عن مناطقها فى الوقت الحاضر .

وقد لقيت آراء شمدت قبولا عند كثير من العلماء أمثال بنكا Penka ولسكين Leskien وهؤلاء أخذوا يدعون لها بطرق ووسائل شتى وقد عنى هؤلاء بنوع خاص بالدعوة لبعض النتائج الجديدة التى من أهمها أنه :—

(١) لا يوجد جنس خاص يمكن أن يطلق عليه بحق اسم الجنس الآرى

(٢) أنه يوجد مجال عظيم للشك فى أنه كان هناك لغة آرية أصلية

وفى سنة ١٨٨٠ جاء دلبرك Delbrück برأى جديد ملخصه أنه «قبل أن يتم تكوين لغة آرية أصلية انقسمت هذه اللغة شعباً متعدده ثم تطور كل منها تطوراً خاصاً بمرور الزمن الطويل»

ويجوز لنا أن نعتبر سنة ١٨٧١ حداً فاصلا بين عهدين مختلفين فى بحث هذه المسألة :—

(١) قبل تلك السنة كان الرأى السائد عند الجميع هو رأى الوطن الأسيوى وكان من الحماقة فى نظر الغالبية أن تذكر شيئاً يخالف ذلك الأجماع

(٢) لكن بعد تلك السنة أصبحت مسألة الموطن الأصلى كرة يتقاذفها العلماء فيما بينهم طوراً الى آسيا وطوراً الى أوربا ولكل من هذين الطرفين أتباع وأنصار يعملون و يجتهدون لنصرة آرائهم .

و يلوح أن نظرية الموطن الأوربى كانت تجتذب لنفسها أنصاراً من سنة الى أخرى على حين كانت نظرية الموطن الأسيوى تفقد أنصارها بالتدريج وبالأحرى أخذت تختفى رويداً رويداً

وقد ظهر فى هذه المعركة العنيفة رأى جديد جاء به هيفر Höfer الذى أخذ يزعم أن بما «أن أقدم مظاهر اللغات الآرية تتمثل فى كتابى الأفستاورج فيدا Avesta & Rig Veda فيحسن أن نبحث عن الموطن الأصلى للآريين فى الأقليم الذى توجد فيه اللغات السنسكرتية والزندية ، ولكن يظهر أن قيمة هذا الرأى

ضئيلة إذ أن مسألة القدم لم يبت فيها بالضبط كما ذكر هوتني الذى يقول إنه يوجد حتى بين اللغات الآرية فى الوقت الحاضر فروع مثل الأيسلندية واللتوانية تظهر عليها مسحة القدم بدرجة تفوق حالة الأكراد والأرمن .

أما بيترمان فعاد الى احياء فكرة الاعتماد على النتائج الجغرافية التى يمكن استنباطها من دراسة كتاب الأفستا ولكن إن صح هذا فيما يتعلق بهجرات الايرانيين المتأخرة فانه يتعذر تطبيق هذه النتائج وأمثالها على هجرات الشعوب الآرية الأخرى حتى على الهجرات القديمة للايرانيين أنفسهم . ولا تختلف آراء بيترمان عن آراء كيرت وهين لأنهما اعتبرا آسيا موطناً أصلياً لجميع الأجناس الرئيسية وأنه أصبح ممكناً تتبع معظم الهجرات الجنسية العظيمة التى خرجت من الشرق الى الغرب وعلى ذلك يرفضان فكرة مهاجرة الأجناس الآرية فى الزمن القديم من الغرب الى الشرق ويتساءل هين بعد ذلك « أيهما أقرب الى العقل : أن نفرض أن أقدم الآريين جنساً ولغة نشئوا وترعرعوا فى غابات ومستنقعات ألمانيا أو أن نبحث عنهم فى الهند وفى بكتريا Bactria.

ويلوح أن أقوى الحجج والبراهين التى جاء بها أنصار فكرة الموطن الأسيوى هى تلك التى قدمها همل Hommel وأمثاله على أساس وجود علاقة قديمة بين اللغات السامية واللغات الآرية القديمة ومتى سلمنا بأن اللغات السامية نشأت أولا فى آسيا وهذا الفرض معقول ومقبول عند غالبية العلماء وإذا ثبت وجود هذه العلاقات بالبرهان الذى لا يقبل الشك أصبح فى الأمكان فرض أن الموطنين الأصليين لهاتين المجموعتين اللغويتين كانا متاخمين أو متقاربين .ولقد أجهد هؤلاء العلماء أنفسهم فى البحث عن الكلمات المشتركة والأصول المتشابهة ولكن برغم هذه المجهودات العظيمة لم يقابل العلماء نتائج هذه الدراسة إلا بكل تحفظ لأن مجرد وجود بعض كلمات أو قواعد متشابهة لا يصح قبوله أساساً لحكم جنسى . هذا ولما كان جنس البحر الابيض المتوسط يمت بصلة قوية الى الجنس الحامى أو

جنس البربر ولما كان هؤلاء مرتبطين من الناحية اللغوية باللغات السامية فلا يبعد أن تتأثر لغة الآريين الأوربيين باحتكاكها ومجاورتها للحاميين والبربر وأن الألفاظ الدخيلة هي التي قربتها من المجموعة اللغوية السامية . ولكن ظل أنصار الموطن الأوربي يتقدمون الى كسب الموقعة بخطوات ثابتة كلما ضعف شأن أنصار الموطن الأسيوى وقد اعترف بذلك فردريك ملر Frederich Muller سنة ١٨٧٣ حين أعلن قبوله وتأييده لنظريتى بنفى وجريجر المبنيتين على أساس تشابه أسماء الحيوانات والنباتات عند معظم شعب المجموعة الآرية اللغوية كذلك قام شبيجل Spiegel من ناحية أخرى بدحض النتائج المستنبطة من كتاب الأفستا وأعلن أن التفكير السليم لا يمكن أن يقبلها ويسلم بصحتها وزاد على هذا قول وليمس M. Williams بأن اقليما شاهق الارتفاع جافاً أو قليل الأمطار ضئيل الخيرات عديم الجاذبية للجنس البشرى بوجه عام لا يمكن أن يربى أجناساً متعددة فى أوقات مختلفة بحيث يتبع ذلك خروج هجرات متوالية كما يتصور أصحاب فكرة الموطن الأسيوى . على أنه إذا صحت فكرتهم فأين آثار مثل هذه الأجناس ولماذا لم يترك هؤلاء وراءهم ما يدل على أنهم سكنوا هذه البيئة . وختم كلامه بقبوله لنظرية الموطن الأوربى الذى يفرضه داخل المنطقة الواقعة بين خطى عرض ٤٥ ° ٦٠ ° شمالا ويعلل هذا التحديد بقوله أن فى مثل هذا الأقليم الذى يراه مناسباً لتطور الجنس الآرى القديم نجد جميع الظروف الجغرافية تشجع على الانتشار والتوسع الى الشرق والى الغرب ولا يبعد أن مثل هذا التوسع هو الذى أطلق عليه خطأ أنه كان على شكل هجرات متوالية مع أنه فى الحقيقة كان توسعاً ولم يتخذ شكل مهاجره مطلقاً و يفرض أيضاً أن الجنس الآرى القديم كان يوسع دائرته بالتدريج لأنه كان يضم الى محيطه من آن لآخر أجناساً جديدة وهذا يعلل ظهور الاختلافات اللغوية العديدة التى هى فى الواقع نتائج اضافة بيئات جغرافية جديدة الى الدائرة الأصلية الآرية . وقد ساعدت هذه البيئات الجغرافية

المتباينة وقلة وجود آداب لغويه مدونة فى ذلك الوقت على ظهور لغات متميزة مختلفة ولو أنها ربما كانت ترجع اصلا الى جذع واحد ويظهر أن شيجل قد نجح لدرجة عظيمة فى تعليل اسباب سعة الانتشار والتنوع .

أما بوشا Poscha فاعلن رأيه فى سنة ١٨٧٨ الذى بناه على أساس دراسة الأجناس والذى لا يختلف كثيراً عن الفكرة التى جاءبها بنكا Penka ويتلخص رأيهما فى أنه يجب الا يترك الامر للعلماء اللغويين يفعلون ما يشاءون بل يجب أن يصحح علماء الأجناس والآثار اخطاء هؤلاء . ونادى بوشا بأنه ربما يكون هناك ما يمكن تسميته بمجموعة لغات آرية ولكنه جزم بعدم وجود ما يمكن أن يسمى جنساً آرياً . وأنه لا يصح الاعتماد على اللغة حين يراد تقسيم الأجناس لأنها قاعدة واهية ولا تصلح للعمل فى مثل هذا الموضوع الجنسى البحت بدليل أن اللغات الآرية يتكلمها اقوام يختلفون فيما بينهم من الناحية الجنسية . ويعتقد بوشا أن هناك جنساً واحداً يحق له أن يطلق على نفسه أنه آرى جنساً ولغة وهذا هو الجنس الجرمانى الذى يمتاز بطول القامة وزرقة العينين وشقرة البشرة والرأس المستطيلة واللحية الغزيرة . ويرى بوشا أن بقايا هذا الجنس موجودة فى مقابر الالمانى Allemannic المنتشرة فى جنوب المانيا والتى يرجعها علماء الأجناس الى العصر الحجرى الحديث . ولكن لم يقبل العلماء نظريته الخاصة بنشأة الجنس الآرى فى مستنقعات ركتنو Rokitno بين بريبت Pripet ونهرى بريسينا Berisina ودنيبر Dnieper ويظهر أن ما دعا بوشا الى هذا الفرض هو قله المادة الملونة فى البشرة ولهذا السبب اعتبرها موطناً للجنس الأبيض عامه . كذلك بسبب ما يبدو على اللغة اللتوانية من مظاهر الشيخوخة اعتقد بوشا أن اللتوانيين يمثلون بقية باقية من الجنس الآرى الأصلى القديم .

وأهم ما يمكن الاعتراض به على آراء بوشا هو أن مستنقع ركتنو ليس بعظيم المساحة بحيث يسمح بأن يتخذ موطنا لأقوام عدة ويبعد أن نتصور الجنس

الآرى الذى قيل عنه إنه نشيط وقوى قد تربى وترعرع فى مثل هذا الأقاليم الذى هو غير صحى وغير جذاب وجميع ظروفه تجعل الحياة البشريه فيه شاقة ومتعذرة كذلك هناك فرق عظيم بين ظاهرة قلة المادة الملونة التى تكثر عند سكان هذا المستنقع وبين شقرة البشرة كما تتمثل فى الجنس الشمالى مثلا لأن الحالة الأولى يمكن أن نسميها حالة عارضة على حين أن الثانية اصلية و راثية . ويظهر أن هذه البيئة لا تلائم حياة الآريين الأول الذين يظن أنهم كانوا رعاة ينتقلون من جهة الى أخرى ولا يعقل أن بيئة المستنقعات تصلح لهذا النوع من المعيشة

وقد قويت فكرة الموطن الأوربى بعد أن أعلن لندنشمدت Lindenschmidt فى سنة ١٨٨٠ قبوله للفكرة وأخذ يدعو لها ويعمل على نشرها ورواجها ومن رأيه أنه يجب أن نطرح جانباً فكرة مهاجرة الآريين من آسيا لأنها لا تزيد على كونها خرافة من خرافات الماضى التى ضللت العلماء وأضاعت وقتهم وجهودهم ويعتقد أيضاً وقد سبقه فى هذا الاعتقاد بنفى أن عدم وجود اسماء آرية قديمة لكل من الفيل والسبع والنمر ينقض نظرية الموطن الأسيوى من أساسها كذلك ناقش رأى هين الخاص بتوافق الغزو والمهاجرة مع ظاهرة حركة الشمس من الشرق الى الغرب وقد اضاف الى هذه الآراء قوله « إن آرى أوربا يمثلون عناصر نشيطه ويبعد فى نظره أن مثل هؤلاء قد نشئوا وترعرعوا فى آسيا وأن من يدرس انتشار القوط وأهل سكندناوه والنرمان Norman والاسكتلنديين والانجليز والالمان والهولنديين الذين غزوا وفتحوا جنوب أوربا واستعمروا واستوطنوا أمريكا واستراليا واخضعوا لأنفسهم اجزاء واسعة فى كل من آسيا وافريقيه لا يسعه الا أن يقول ان شمال اوربا فقط هو خير بيئة للجنس الآرى النشيط كما نعرفه الان ولا بأس من قياس الماضى على الحاضر ولهذا يفضل البحث عن الموطن الآرى الاصلى فى أوربا وليس فى آسيا »

أما فليجير Fligier فجاء فى سنة ١٨٨١ يكرر ما ذكره كونو ولكنه خالفه بعد ذلك فى تحديد الموطن الأصلى الآرى لأنه أخذ يدعو الى وجوب البحث عنه فى شرق أوربا ولكن تجددت روح النقاش والجدل بعد ظهور آراء بنكا وشرادر Schrader[٢٤] وقد اعتمد الأول فى جميع نتائجه على دراساته الجنسية الواسعة النطاق وأيد ما ذكره بوشا وقلل كثيراً من الاعتماد على الأسس اللغوية أما الثانى فيلوح أنه بحث الموضوع جيداً ولم يترك ناحية الا وطرقها

وأول النتائج التى وصل اليها بنكا هى أن الدم الآرى لا يوجد دائماً حيث تسود اللغات الآرية ، . واثبت بالبرهان القاطع أن الشعوب التى تتكلم الآرية ترجع اصلا الى أجناس مختلفة متميزة بعضها عن بعض ولو أنه يتصور أن الآريين القدماء كانوا اصلا يمثلون جنساً واحداً فقط ثم يفرض بعد ذلك :ــ

(١) إما أن الاجناس المختلفة ظهرت وتميزت بعضها عن بعض بعد أن انقسمت الآرية القديمة الى فروعها اللغوية المتعددة

(٢) أو أن اللغة الآرية اصبحت لغة أجناس مختلفة ومنها ما لا يجرى فى دمه الدم الآرى

ويلوح أن الفرض الأول بعيد الاحتمال بدليل ما هو ثابت من استمرار الحالة الجنسية في جميع حالات التغيير اللغوى ويظهر ذلك بوضوح اذا درسنا حالة اليهود أو المصريين مثلا ولهذا السبب يصبح الفرض الثانى اكثر احتمالا وأقرب الى العقل لأن البراهين التى تثبت عدم تأثر الحالة الجنسية بعد التغييرات اللغوية كثيرة ومتعددة وليس هناك شك فى أن اللغة قابلة للتغيير بسهولة بعكس الجنس الذى يبقى فى العادة ثابتاً لدرجة عظيمة . ويعتقد بنكا أن أنقى الدماء الآرية موجودة فى اسكندناوة حيث يقطن الجنس الشمالى كذلك يتمثل الدم الآرى فى الجرمانيين الشماليين الذين نشروا سلطانهم ونفوذهم ولغتهم فى الشرق وفى الجنوب

وفى الغرب وأن سبب قلة ظهور الدماء الآرية فى شعوب وسط وجنوب أوربا
هو أن هذه الشعوب المختلطة تتطور بالتدريج نحو الرجوع الى جنس خاص من
الأجناس الأصلية التى أخذت عنها ويعلل بعد ذلك كثرة الدماء الآرية فى شمال
أوربا بأنها راجعة الى أن الجنس الشمالى يتكاثر ويزداد فى المناخ المعتدل البارد
ولكن هذا الازدياد يقل بالتدريج فى خطوط العرض السفلى حيث المناخ دفىء
أو حار ويكون مصيرها الاختفاء فى هذه البيئات التى لا تناسبها ويضرب مثلا
لذلك حالة كل من ايطاليا واسبانيا إذ يقول «إن دماء القوط الذين جاءوا من
حوض بحر بلطيق قد اختفت تقريبا على حين أنها باقية ثابتة فى السويد وشمال
المانيا وانجلترا وتعليل هذا الاختفاء مناخى محض لأن المناخ البارد ساعد على
حفظها والابقاء عليها ومثـــل ذلك القول ينطبق على اختفاء الدماء الآرية
بدرجات متفاوتة فى كل من الهند وأيران واليونان وايطاليا وفرنسا وجنوب
المانيا واسبانيا وفى كل هذه الأقاليم قضى المناخ على الدماء الآرية التى لم يبق
من آثارها ومما يدل عليها سوى اللغات الآرية التى تسودها .

ويظهر أن بنكا قد اضعف نظريته المعقولة بفرضه أن اسكندناوة كانت
الموطن الأصلى للجنس الآرى إذ كيف يمكن أن نقبل أن مساحتها الصغيرة
تسمح بنشأة جنس وافر العدد مع أن جهاتها الصالحة للسكنى محدودة للغاية
لأن الغابات تغطى معظم أودية السويد والنرويج على حين أن باقى شـــبه
الجزيرة قارس المناخ بسبب ارتفاعه وقليل الحياة النباتية لأن الأرض يكسوها
الجليد جزءا من السنة وجميع هذه الظروف لا تتفق مع معيشة أقوام عرف
عنهم أنهم كانوا رعاة كثيرى الارتحال والانتقال فى الأدوار الأولى من تاريخهم
وهناك ملاحظة أخرى جديرة بالذكر وهى أن الأودية المنعزلة التى هى من
أهم مظاهر البيئات الجبلية المرتفعة من أعظم العوامل التى تساعد على تباين
اللغات واختلاف تطورها على حين أن السهول الفسيحة التى يسكنها الرعاة

يسودها عادة وحدة لغوية ظاهرة وخير مثال لذلك حالة كل من سويسرا وبلاد القوقاز حيث يتكلم سكان الأودية المتجاورة لغات متباينة وعلى العكس من ذلك نجد لغة واحدة تسود مساحات عظيمة كما هو الحال فى سهول مراعى أواسط آسيا ولهذا كان يجدر بينكا أن يتبع رأى كونو ويفرض مثله أن السهل الأوربى المتوسط العظيم كان الموطن الأصلى للآريين وكان فى إمكانه فى الوقت نفسه أن يفرض خروج الهجرات المتعددة من هذا الموطن الأصلى الى الأقاليم المجاورة. وهناك اعتراض آخر ليس من السهل الأجابة عليه وهو لماذا فرض بنكا أن سكان اسكندناوة وشمال المانيا وانجلترا هم خير ممثل للآريين القدماء ؟ ولماذا لم يفرض أن الجنس الكلتى وليس التيوتونى هو خير ممثل للجنس الآرى القديم ؟

وقد عكف شرادر على دراسة كتابات من سبقه من العلماء وحللها واستفاد من اخطاء غيره وتوسل الى الوصول الى نتائجه التى نادى بها ودعا اليها بنتائج ابحاث اللغويين وعلماء الأجناس والآثار القديمة ولقد بدأ بحثه لموضوع الموطن الآرى الأصلى بفرض ثبوت نقطتين هامتين رئيسيتين وهما : —

(١) منذ عصور ما قبل التاريخ كان يسكن الآريون أوربا وكان الآريون الأسيويون يسكنون اقليم سيحون وجيحون (٢) وانه فيما يتعلق بالآريين الأوربيين لا يوجد الدليل المقنع على أنهم جاءوا نتيجة لهجرة من الشرق بل هناك من الأدلة ما يؤيد أنهم كانوا ينتشرون من منطقتهم التى يظن أنها كانت تقع الى شمال مرتفعات الألب وخاصة نحو الشرق والجنوب الشرقى

ويرى شرادر أن حدود هذا الموطن الأصلى تتفق مع حدود منطقة نمو شجرة الزان Beech التى يعتبر أنها لا تجود شرق الخط الواصل بين بلاد القرم ولونجزبرج ويفرض أيضاً أن موطن الأجناس اللاتينية واليونانية والتيوتونية

التى تعرف اسم هذه الشجرة من التيوتونيين كان شرقى هذا الخط . وأن الآريين قبل أن يتفرقوا كانوا يسكنون السهل الأوربى المتوسط العظيم . أما فيما يتعلق بالجماعات التى تتكلم اللغات السنسكرتية فيرى شرادر أنها دخلت الهند عن طريق الشمال الغربى بعد أن تركت مواطنها فى شمال الهملايا بالقرب من حوضى سيحون وجيحون . لكن يظهر أن شرادر لم يحدد موقفه بالضبط بالنسبة الى نقطة هامة وهى « هل جاء الآريون الأوربيون من آسيا أو أن الاريين الأسيويين يرجعون أصلا الى أوربا ؟ » ولهذا نجده يترك التحديد ويجيب على هذه النقطة بأن يطرح على بساط البحث ست نقط أخرى :—

(١) أما الفكرة القديمة التى ترمى الى اعتبار آسيا الموطن الآرى الأصلى على أساس مظاهر القدم التى تبدو على اللغات الهندية الأيرانية فيجب رفضها إذ يلوح أنه يوجد من بين اللغات الأوربية الآرية لغات تفوق فى مظاهر القدم والشيخوخة نظائرها السنسكرتية والزندية

(٢) أن النتائج التى وصل اليها الباحثون اللغويون عن حالة اللغات القديمة فى العصور البعيدة القديمة لا يمكن اعتبارها قاطعة ويروق فى نظره اعتبار الأقاليم الشمالية موطناً للآريين القدماء ويعتمد فى هذا على أن مسميات الجليد والثلج شائعة بين جميع اللغات الآرية التى ما كانت تعرف تقسيم السنة الا الى فصلين أو ثلاثة على أكثر تقدير . وأن الشعوب الشمالية النشيطه هى خير من يمثل الآريين القدماء

(٣) يلوح له أن الآريين القدماء قبل أن يتفرقوا كانوا يشغلون مساحة واسعة وأنهم كانوا رعاة أو أقرب ما يكونون الى تلك الحياة وأن نظام حياتهم كان يتطلب مساحة عظيمة من الأرض ليرعوا حيواناتهم على أعشابها وإذا ما فرضنا أنهم كانو يعيشون على الصيد وجمع القوت من الطبيعة فلا بد أن منطقتهم

كانت أعظم اتساعاً من نظيرتها فى الحالة الرعوية ويعتقد أن الآريين الذين كانوا يسكنون هذه المنطقة الفسيحة كانوا يتكلمون لغة واحدة ومثلهم هذا مثل الأجناس التركية التترية التى لا تختلف حالتها كثيراً عن حالة الآريين القدماء حين بلغت هذه الأجناس أعظم اتساع لها وانتشرت بين التركستان والمحيط الأطلسى

(٤) من الصعب وضع حدود فاصلة بين الشعب والفروع الأوربية والأسيوية من المجموعة الآرية . وهناك بضع أجناس ولغات أوربية خاصة تربطها علاقات وثيقة بآسيا كما هو الحال فى العلاقات المتينة التى تربط الهندية الأيرانية باليونانية بدليل تشابه أسماء أنواع الأسلحة والمسميات المتعلقة بالزراعة

(٥) أن درجة الحضارة التى وصل اليها الآريون قبل أن يتفرقوا تجعل من الممكن فرض أنهم كانوا يسكنون اوربا منذ عصور اقدم بكثير من عصر انقسامهم اللغوى .

(٦) أن هجرات الأجناس الآرية كما يستدل من التاريخ والعرف والقصص كانت تتجه نحو الجنوب أو نحو الشرق وعلى ذلك يمكن أن نفرض وصول شعوب آرية الى غرب آسيا مثل الأرمن الذين يرتبطون لغوياً بكثير من اللغات الأوربية وأنه لا يوجد دليل قاطع على أن الآريين هاجروا من الشرق الى الغرب

وظاهر من بحث هذه النقط الست التى ختم بها شرادر آراءه أن مسألة البحث عن الموطن الأصلى الآرى فى آسيا أو فى أوربا لا يمكن الاجابة عليها بما يقنع الجميع مع أن يؤكد فساد الفكرة التى تفرض آسيا موطناً للآريين القدماء[٢٥] ويغلب عليه تفضيل فكرة الاقتصار على بحث الموطن الأصلى فى أوربا

ومن أهم مظاهر بحث هذا الموضوع تجدد نشاط المناقشة والمحاورة كلما ظهر فى عالم البحث رأى أو فرض جديد وقد ترتب على ظهور آراء بنكا وشرادر أن

عدداً من انصار فكرة الموطن الآرى الأسيوى ومنا كثر الناس تحبيذاً وتشجيعاً لها امثال سايس Sayce وشرادر وهذا الأخير كان أولا من الموافقين عليها ثم ثار عليها أخذ يرتد عنها وفى الوقت نفسه قويت النظرية الأوربية بانضمام كثير من العلماء اليها ولكن مع ذلك ظلت فكرة أرجاع الآريين الى آسيا تعلو تارة وتنخفض أخرى تبعاً لجهودات انصارها الذين لم يرجعهم أو يردهم عنها ما ثبت بالبرهان فيما يتعلق بسكنى أوربا منذ أقدم عصور التاريخ البشرى وأنه يبعد أن هؤلاء السكان كانوا نتيجة لهجرة من آسيا لأن البقايا الجنسية وآثار الحضارات الحجرية القديمة التى عثر عليها فى مختلف جهات أوربا تدل على أن هذه السكنى قديمة العهد جداً وترجع الى زمن أقدم بكثير من الوقت الذى يفرضه اصحاب النظرية الأسيوية لبدء هجرات الآريين من آسيا ويلوح أن تطور الحضارات الحجرية القديمة وتعاقبها واستمرارها فى كثير من جهات اوربا يمكن أن يقوم شاهداً على أن أوربا فى ذلك الوقت لم تكن مستعمرة لآسيا من الناحية الجنسية. ويعتقد دى مرتييه De Martillet أن التطور فى حضارات العصر الحجرى القديم حتى عصر الحضارة السولترية Solutrean لم يتأثر مطلقاً بمؤثرات خارجية. ورغم كل هذا ظل شايجل يؤكد أن الآريين جاءوا من الهند واستقروا بعد ذلك فى أوربا وبقى لنك Link على اعتقاده أن الآريين جاءوا من آسيا من منطقة يظنها جورجيا Georgia فى بلاد القوقاز كذلك اصر بكتيه وانصاره على أن الآريين الأوربيين جاءوا من اقليم بكتريا

أما شك T. Scheck فاعلن أن البحث عن الموطن الأصلى الآرى يجب الا يخرج عن دائرة شرق أوربا ولكن لوهر Loeher كان يفضل البحث عنه فى المانيا ذاتها وقد أجهد دى هالوى O. De Halloy الجيولوجى البلجيكى نفسه للبرهنة على أن الآريين الأسيويين ليسوا سوى اوربيين عاديين[٢٦] وذكر أن أوربا بدلا من أن تأخذ وتستلم عناصر مهاجرة اليها من آسيا كانت هى التى ترسل الى

آسيا الغزاة الفاتحين أو المهاجرين المسالمين الذين يبحثون عن وطن جديد يستقرون فيه بدليل أن جميع اعمال الغزو التى تركت آثارها باقية كانت من الغرب الى الشرق واستعان هالوى ايضاً بنتائج الدراسات الجنسية الحديثة التى تثبت أن العناصر الشقراء كانت تسكن أوربا من اقدم العصوروأن هذه العناصر الشقراء لم تظهر فى آسيا الا فى فترات متقطعة وفى جهات محدودة ولم تكن هذه العناصر فى آسيا تمثل الأغلبية بل كانت عادة أقلية ضئيلة. وقد لقيت آراء دى هالوى قبولا عندالكثير من العلماء وانضم اليها عدد من اللغويين والجيولوجيين والأثريين وعلماء الأجناس وأخذوا يدعون اليها بكل الوسائل الممكنة ويذكرون أن البحث عن الموطن الأصلى فى آسيا لا طائل تحته ولن يأتى بنتيجة ما على حين أن البحث عن هذا الموطن فى أوربا تشير اليه جميع الظروف وتؤيده البراهين والحجج وخاصة بعد أن ثبت أنه عندما اتصلت الحضارات الأوربية بالحضارات الأسيوية كانت الأولى قديمة العهد ومضى على تطورها فى أوربا ذاتها آلاف السنين . ويرى أصحاب هذا الرأى أن كثيراً من الآثار الحجرية القديمة فى أوربا اقدم عهداً من نظائرها التى وجدت فى الهند أو ايران مثلا وأن كشف المعادن ومعرفة طرق استخدامها والاستفادة منها انتقلا الى أوربا من مراكز ظهورهما الأولى قبل أن يشعر بهما كثير من البيئات الأسيوية المختلفة

أما روير C. Royer فأخذ من جانبه يدعو إلى أن اللغة الآرية نشأت وتطورت فى أوربا ومن أوربا تقدمت الى الشرق الأدنى عن طريق بلاد القوقاز ثم انتقلت من هذه الأخيرة الى فارس والهند ويؤكد روير لأنصاره أن اللغات الآرية من خلق الأجناس الأوربية الشقراء وأنه اذا كانت العناصر السمراء تتكلمها فأنها اخذتها وتعلمتها من المهاجرين أو الفاتحين من العناصر الشقراء . وقد بقى رأى بنفى Benfey الذى بناه على دراساته اللغوية قائماً رغم اعتراض الكثيرين على قوله « إن الموطن الأصلى للغات الآرية وللأجناس الآرية وللحضارات الارية

كان الاقليم الواقع بين الطونة الأدنى وبحر قزوين ،

وقد ضعفت الفكرة الاسيوية ايما ضعف بعد أن ثبت أن حروف الهجاية الهندية مأخوذة عن اليونانية والآرامية وأن الافستا لا ترجع الى عصر اقدم من القرن الثالث الميلادى وأن أغنية الفيداس Vedas التى كان يظن أنها ترجع الى فجر التاريخ البشرى إنما ترجع الى الألف الأولى قبل الميلاد وأنها ظهرت فى قالب شعرى مهذب بعد تاريخ ظهورها الأول بنحو ١٢٠٠ سنه[٣٧] ومع ذلك بقى من انصار قارة آسيا عامة ماكس ملر وأجفلقى Ujfa Ivy ومورس Morris واتباعهم يبحثون وينقبون عن البراهين والحجج التى تؤيد وجهة نظرهم مهما كلفهم ذلك واستمر اتباع شليجل وبوت ولاسن وبكتيه على تصميمهم وعنادهم وتأكيدهم بان أواسط آسيا خاصة كانت الموطن الأصلى للآريين وكانت آراء هين وميير E. Meyer لا تخرج فى مغزاها عن الدائرة الأسيوية . ويجدر بنا أن نذكر ان معظم انصار آسيا كانوا من اللغويين الذين بنوا نظريتهم على اساس دراسة ومقارنة اللغات بعضها ببعض ومع ذلك فقد ظهر من بين صفوفهم من كان يرى العكس مثل ف . ملر وشرادر وبنكا وبوشا وغيرهم ويلحظ ان الاختلافات بين هؤلاء قليلة وان الجميع يتخذ اوربا ميدان بحثه عن الموطن الأصلى فمثلا ف . ملر يوافق على رأى كونو الخاص باتخاذ وسط أوربا الموطن الأصلى . كذلك يتفق فتسك Witsce مع بنكا فى فرضه الخاص باسكندناوة عامة وجنوب السويد والنرويج خاصة . أما شرادر فيضعه فى جنوب روسيا الأوربية بالقرب من الحوض الأوسط للفلجا على حين أن كوسنا Kossinna وهرت Hirt يفرضان من ناحيتهما جنوب بحر بلطيق عامه والمانيا خاصة . وقد كان كونو اكثر تعميما من سائر زملائه لأنه اتخذ الموطن الآرى الأصلى جميع الأقليم الممتد من شواطىء البحر الأسود الى سهول فرنسا الشمالية ومن جبال أورال الى المحيط الاطلسى ولكن كوبن Koeppen كان يرى غرب أوربا فقط مع أن لاثام Latham كان يفرض أوربا على وجه العموم

هكذا كان شأن الخلاف بين الباحثين اللغويين وغيرهم ممن اتخذوا دراسة اللغات أساساً لنظرياتهم الخاصة بموضوع موطن الجنس الآرى . واذا جاز لنا أن نغفر لهؤلاء خطأهم وركوبهم متن الشطط فى الخلط بين الأمور اللغوية والجنسية فأننا نعجز عن تعليل انصراف بعض مشاهير علماء الأجناس فى البحث عن هذا الموطن الأصلى المزعوم وكأن مسألة الجنس الآرى قد اصبحت حقيقة يسلم بها الجميع مع أنها فى الواقع لم تتعد الفرض النظرى الذى لم يثبت بعد ولهذا السبب اشترك فى بحث هذا الموضوع كثير من علماء الأجناس والتاريخ الطبيعى وأخذ كل منهم يدعو الى ناحية خاصة فمثلا نجد فرشو Virchow يصر على موطن أصلى للجنس الآرى فى الشرق ويقابل هذا الاصرار بما يشبه التأكيد توبنار Topinard وأعوانه إذ ذهبوا الى وجوب البحث عن هذا الموطن فى أوربا .

أما هكسلى Huxley فكان يفرض موطنه الأصلى فى الاقليم الواقع بين جبال أورال وبحر الشمال وهذا يخالف رأى بيترمان Pietrement الذى أخذ ينقب عن هذا الموطن فى جنوب غرب سيبريا على حين كان رويرٍ Royer يدعو الى البحث عنه على حافة حوض الدانوب وكان هلم Helm يرغى ويزبد إذا قام أحد يذكر رأياً يخرج بالموطن الأصلى عن حدود آسيا . أما دى كلابرت Klaproth فكان يرى أن شمال أوربا على وجه العموم أصلح مكان للموطن الأصلى الآرى ولم يقف الأختلاف بينهم عند هذا الحد بل عاد بعض علماء الاجناس الى احياء بعض فروض اللغويين عن الموطن الأصلى بعد أن درست واختفت بظهور آراء أجدر بالعناية والبحث فمثلا احييت فكرة فرض اقليم بكتريا مع أنه ثابت أن أقليم بكتريا هذا اقليم خرافى ولم يوجد أقليم ما تنطبق عليه تلك الأوصاف التى جاءت بها خيالات وتصورات أصحاب هذا الزعم والتى لو تحققت لجعلته أقرب شيء الى الجنة المفروضة . وظل البعض الاخر يدعو الى هضاب البامير Pamir ويعتبرها الموطن الأصلى وأنه منها انتشر الآريون الى مختلف الجهات

مع أن من يدرس حالة هذه الهضاب من جميع نواحى الجغرافية البشرية يتضح له صعوبة أو استحالة قبول فرض مثل هذا لأنها جهات فقيرة غير جذابة وقليلة أو منثرة السكان وجميع ظروفها لا تشجع عن الاستقرار ولا تسمح بتربية جنس وفير العدد يمكنه أن يرسل هجراته مرة بعد أخرى كما يعتقد هؤلاء .

— (٤) —

ومما يجدر ملاحظته أنه فى الوقت الذى كان فيه العلماء منقسمين على أنفسهم فى بحث موضوع الموطن الأصلى الآرى كان غيرهم منهمكا فى بحث مظاهر حياة هؤلاء الآريين القدماء كأنه ثبت ثبوتاً لاشك فيه وجود ما يمكن أن نسميه الجنس الآرى القديم وأن موطنه الأصلى قد أمكن تحديده بالبرهان القاطع . وذهب هؤلاء يجهدون أنفسهم فى البحث وذكروا شيئاً كثيراً عما سموه نظمهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بل عمد بعضهم بعد ذلك الى ذكر مميزاتهم الجنسية حتى اخلاقهم وميولهم وعلومهم تناولتها أقلام الكتاب مع أنه يوجد الكثيرون ممن يؤكدون أن ما يسمى بالجنس الآرى لم يكن له وجود على الاطلاق ومن هؤلاء بريل Bréal الذى درس الأفستا ولم يجد فيها ما يمكن اتخاذه دليلا جغرافياً أو تاريخياً على وجود جنس خاص للآريين القدماء[٢٨] . كذلك اجتمعت كلمة رود Rhode وهوج Haug على نتيجة لا تختلف كثيراً عن نظرية بريل . أما ريلى Riply فقام من جانبه بتوجيه الأنظار الى خطأ الخلط بين المسائل اللغوية البحتة وبين الدراسات الجنسية وأوضح أوجه الخطأ فى آراء مختلف العلماء الذين أخذوا يذيعون على الناس آراءهم عن مميزات الآريين القدماء من الناحية الجنسية

أما هكسلى وبوشا فكانا يريان أن الآريين القدماء كانوا طويلى القامة شقر البشرة ذوى رءوس مستطيلة وأجسام نامية صحيحة وكان تيلور J. Taylor يفرض ان الآريين القدماء لا يختلفون عن السكات وأنهم من ذوى الرءوس المستطيلة

وأن أجسامهم كانت نامية عظيمة وكان بكتيه يعتقد أن الآريين كانوا جنساً نشيطا قوياً يعنى بامور الزراعة والرعى على حين أن شرادر كان يتصور أنهم كانوا قوماً متأخرين جهلاء وأنهم لم يعرفوا من المعادن واستعمالها سوى القليل ويظن أن أقصى ما عرفوه هو النحاس

أما كترفاج Quatrefage فكان يقسم الآريين قسمين :—

(١) ذوى الرءوس المستطيلة (٢) ذوى الرءوس المستديره

وكان تيلر Tylor وتيلر Taylor وكوبن Koeppeu يعتقدون أن الآريين وجنس الفن Finn من أصل واحد على حين أن كريمر Kremer وهمل Hommel وغيرهما يفرضون أن الآريين القدماء نشئوا فى اقليم الجزيرة أو ما جاوره وظن البعض أنهم نشئوا فى اقليم سيجون وجيحون وأنهم كانوا يعيشون جنباً الى جنب مع الأجناس السامية ولذلك لم يكونوا يختلفون عن الساميين فى مميزاتهم الجنسية الا قليلا .

. وقد وصف جوبنو Gobineau وأنصاره الآريين بأنهم كانوا طوال القامة شقر البشرة مستطيلى الرءوس بعكس سرجى Sergi الذى يعتقد بأنهم كانوا قصار القامة سمر البشرة

أما اجفلفى فبعد رجوعه من رحلاته المتعددة الى الجهات التى كان يظن أنها تحتوى على أنقى العناصر التى تمثل الآريين القدماء أخذ يدعو الى أنه يوجد بين الآريين الأشقر والأسمر والطويل والقصير ومستدير الرأس ومستطيلها وذكر فى النهاية أنه يصعب على الباحث أن يحدد بالضبط أى هذه المظاهر منفردة أو مجتمعة يمثل مميزات الآريين القدماء . هذا وقد ذهب البعض الى قول إن الآريين القدماء يرجعون أصلا الى الجنس السامى وكان شك Scheck يرى أن الحضارات الآرية مأخوذة أو منقولة عن الفن Finn والتار ويظن كوفمن Kauffmann

أن الآريين هم الذين قاموا بحضارات أوربا فى كل من العصر الحجرى القديم والعصر الحجرى الحديث

وتتلخص آراء فايست Feist فيما يتعلق بالمميزات الجنسية فى قوله «إذا سلمنا بأن هذه الشعوب الهندية الأوربية جاءت من موطن أصلى فى الشمال ولا بد من ترك تحديد هذا الموطن بالضبط أمكننا أيضاً أن نفرض أنهم كانوا شقر البشرة وأن هذه الشقرة ما زالت موجودة عند ممثلى هذا الجنس الذين يوجدون فى الأقاليم الجنوبية مثل الأستيز Ossetes فى بلاد القوقاز وعند أكراد هضاب أرمينيا وايران وعند جماعات التاجيك Tajik الذين يسكنون هضاب البامير الغربية وختم كلامه بالقول . «إنه لا يمكن اخراج ذوى الرءوس المستديرة من عداد الآريين القدماء لأن الآرى الأصلى فى نظره لم يكن مطلقاً جنساً نقياً ولكنه كان عبارة عن مجموعة أجناس مختلطة» . وقد وافق دى ميشيلس De Michelis على رأى فايست لأنه كان يرى أن الآريين كانوا عبارة عن أجناس متعددة مختلطة وأن حالتهم فى عصور ما قبل التاريخ من ناحية التركيب الجنسى ما كانت تختلف عن حالة الشخص الانجليزى أو الفرنسى فى الوقت الحاضر أى أنهم كانوا يمثلون خليطاً من أجناس مختلفة ومتميزة (٢٩)

وإذا ما يممنا شطر ناحية أخرى من نواحى البحث المتعلق بأثر الآريين وهجراتهم ونتائج ذلك فى حضارات الشعوب الأوربية المختلفة وجدنا أنفسنا أمام تضارب واضح فى الآراء فهناك من يعتقد أن اللغات الآرية والحضارات الآرية كان يجىء بها أقوام طوال القامة شقر البشرة مستديرو الرءوس وهناك مدرسة غالية Gallic تؤكد أن الجنس الألبى أو الكلتى Celt هو صاحب الفضل لأنه الممثل الحقيقى للآريين القدماء (٣٠) وممن أيدوا هذا الرأى هكسلى Huxley الذى قال أن الكلت هم أنقى وأصلح الممثلين للآرى الأصلى القديم وأن الأجناس الأخرى لا ترجع أصلا الى الجنس الآرى وانما صبغت بعد ذلك بالصبغة الآرية

ى العصور المتأخرة. ولكن يظهر أن هذه المدرسة الغالية قد فقدت الكثير من
أنصارها وأخذت تختفى بالتدريج لأن أنصار المدرسة الأولى تضاعف عددهم
ورجحت كفتهم وقد استمدوا براهينهم من مختلف العلوم فذكروا مثلا أنه ورد
فى كتب الشرق المقدسة « أن خيار الناس كانوا شقر البشرة وهكذا كان الآريون
فى نظرهم وانضم اليهم ولسر Wilser ولابوج Lapouje وغيرهم ممن كانوا يعتقدون
أن الآريين كانوا شقر البشرة طوال القامة مستطيلى الرءوس وجذبوا بعد ذلك
لى صفوفهم عدداً من اللغويين المشهورين أمثال سايس وريس وشافهوزن
Schaffhauser وغيرهم ممن اعتمد عليهم بنكا فى أبحاثه ونظرياته . ولم يذهب كين
Keane الى أبعد من القول بأنه يرجح أن الآريين كانوا شقر البشرة أما ريناخ
Reinach فردد ما سبق أن صرح به فرشو من أن ما يسمى بالجنس الآرى
حديث خرافة وأن هذا القول مجرد وهم سرى على العقول حتى جعلها تتصور
جنساً لم يكن له وجود على الاطلاق . ومع كل ذلك ظل أنصار الجنس الآرى
ردون آراءهم حتى فى أوائل هذا القرن فمثلا كتب ميير Meyer فى سنة ١٩٠٩
قول « إن تطور الأجناس الارية ولغاتها وحضارتها لا بد قد استغرق زمناً
طويلا وأنه حين الكلام على وقت تشعبهم وتفرقهم وهجراتهم من الموطن
لأصلى يجب أن نرجع كثيراً الى الوراء حتى العصور القديمة البعيدة » ويرجح
يير أن ظهور الأجناس الارية الأولى كان فى أواخر العصر الحجرى القديم وفى
لوقت الذى بدأ فيه الانسان استخدام النحاس فى أغراضه المختلفة وأن خروج
لهجرات الآرية الرئيسية بدأ فى أواسط الألف الثالث قبل الميلاد واستمرت
ذه الهجرات الواحدة تلو الأخرى حتى أواسط الألف الثانى قبل الميلاد وما
كاد يبدأ الألف الأول قبل الميلاد حتى كانت هناك أقاليم تسكنها شعوب آرية تتكلم
لغاتها الآرية ولو أنها متباعدة بعضها عن بعض ومستقلة ومتميزة أيضاً واستمرت

هذه الهجرات حتى انتشر الاريون فى الأقاليم التى تركوا آثارهم فيها أو التى ظلوا يسكنونها حتى الوقت الحاضر .(٣١)

أما جيلز Giles فلم يحدد موقفه بالنسبة لمميزات الاريين من الناحية الجنسية واكتفى بأن فرض « أن الأقليم السهلى المتسع الذى يمتد فى أوربا شمال جبال الألب وامتدادها فى الكربات وفى آسيا شمال جبال هندوكوش والذى يمتاز بقلة الحواجز الجغرافية الطبيعية التى تمنع أو تفصل أجزاءه بعضها عن بعض الامر الذى يشجع على انتقال الشعوب من أقليم الى آخر بدون كبير صعوبة كان الموطن الذى ظهرت فيه هذه الشعوب الآرية وكونت فيه لنفسها لغاتها الخاصة بها»(٣٢)

— (٥) —

ويلوح من بحث آراء علماء الأجناس أنهم لم يتفقوا فيما بينهم بل أن هذه الآراء وهذه الأوصاف تكاد تكون متعارضة وليس من السهل قبول هذه الآراء أو رفضها لكثرة ما بذله كل فريق للتدليل على صحة رأيه ونقض رأى غيره ويجد الأنسان نفسه أمام مشكلة معقدة خلقها هؤلاء العلماء خلقاً صناعياً بحتاً لأنه فى الحقيقة ليس هناك ما يثبت وجود ما يمكن تسميته بالجنس الآرى واذا كان الأمر كذلك أصبحت هذه الأوصاف وهذه المميزات لا تختلف عن بعضها من حيث قيمتها لأن أساسها لم يثبت بعد ولم يسلم الجميع بوجوده . ويمكن القول إن خطأ واضحاً قد وقع فيه هؤلاء الذين صرفوا جهودهم فى البحث عن مميزات الجنس الأصلى الذى أخذت عنه الشعوب الارية وكل ما هناك وكل ما يمكن أن نسلم بصحته هو وجود مجموعة من اللغات الآرية ولكن ذلك يجب ألا يعنى أنه كان هناك جنس آرى حتى نأخذ فى البحث عن أوصافه ومميزاته. وسبب هذا الخطا واضح ظاهر لأنه بنى على افتراض تعدد اللغات قاعدة لتعدد الأجناس وقد أثبتت الأبحاث بما لا يقبل الشك فساد هذا الرأى ولنضرب مثلا انتشار اللغة اللاتينية

في بلاد الغال ومع ذلك لم يصبح جميع أهل بلاد الغال رومانيين من الناحية الجنسية وهناك أمثلة يتعذر إيرادها هنا تثبت وجود شعوب اتخذت لنفسها لغات جديدة إما طوعاً أو كرهاً بدون أن يطرأ على تركيبها الجنسى أى تغيير يذكر. لهذا كله يجدر بنا أن نقصر لفظة آرى للدلالة فقط على العلاقة التى تربط فروع هذه المجموعة اللغوية بعضها ببعض وأن استعمالها فى المسائل الجنسية كان خطأ شائعاً ويجب وضع حد له وهل يسوغ بعد ذلك أن نظل نذكر الجنس الآرى أو الموطن الأصلى الآرى مع أن العالم لم يشهد مطلقاً ظهور مثل هذا الجنس ويرى جنثر Günther (٣٣) أن خير وسيلة للخروج من هذا المأزق هو « أن نهمل هذا اللفظ حتى يختفى تماماً من الأوساط العلمية التى تخرج عن نطاق البحث اللغوى الصرف » ويتساءل هرتمن Hartmann (٣٤) بنوع من الدهشة المشفوعة بالسخرية حين يشدد النكير على استعمال هذا اللفظ فيقول « هل يظل الباحثون فى خطئهم وظلامهم يتحدثون عن الجنس الآرى والموطن الآرى وكلاهما وليد اختراع وهمى لا يقوم على أساس ».



المراجع

(١) (a) Jean Finot "Race prejudice" London 1906 p.p. 229.230.
(b) Riply "Races of Europe" 1900 p.p. 453-454.
(c) G. Taylor Environment and Race "Oxford University Press 1927 p.p. 161-163+183.

(٢) Max Müller "Lectures on the science of languages" London 1861.

(٣) Ibid p.p. 211-212.

(٤) Max Müller "Survey of languages" p.p. 28-30.

(٥) (a) Broca "La Linguistique et l'anthropologie" Paris p.p. 258-260.
(b) Riply "Races of Europe" p.p. 16-18+453-454.

(٦) (a) Rawlinson "Origin of nations" p.p. 175.177.
(b) G. Taylor "Indo Aryan Races" London 1916.

(٧) (a) Topinard "L'anthropologie" p.p. 444-446.
(b) J. Finot "Race prejudice" London 1906 p. 224.

(٨) Gill "Antiquity of Hebrew" p.p. 43-44.

(٩) (a) Kennedy "Researches into the origin and affinity of the principal language of Europe and Asia.
(b) Cook "Origins of religion and language" p.p. 313-315.

(١٠) Mommsen "Romische Geschichte" vol. I p. 30.

(١١) Hales paper read before the Anthropological Section of the American Association for the advancement of science 1888.

(١٢) I. Taylor "Contemporary Science" Edited by H. Ellis "The Aryans" p.p. 9-10.

(١٣) Grimm "Deutsche Sprache" pp. 6+162.

(١٤) M. Müller "History of Ancient Sanscrit literature" 1859.

(١٥) Whitney "Oriental and linguistic Studies" p.p. 94-96.

(١٦) Pictet "Les origines Indo-Européennes ou les Aryens Primitifs" vol. I.

(١٧) Sayce "Principles of Philology" 1814. p.p. 99-102.

(١٨) Sayce "Science of languages" vol. II. p. 123.

(١٩) Keane "Man past and present." 1920. p. 503.

(٢٠) Ibid. p.p. 503-504.

(٢١) I. Taylor in "Contemporary Science" etc. p.p. 20-23.

(٢٢) J. Finot "Race prejudice" 1906. p. 224.

(٢٣) I. Taylor in Contemporary Series, etc. p.p. 29-30.

(٢٤) (a) Keane "Man, past and present" 1920. p. 503.
(b) J. Finot "Race prejudice p.p. 224-225.
(c) Penka: "Origines Ariaca" Wien 1883 & "Die Herkunft der Arier" Wien 1886.
(d) Schrader "Sprach vergleichung und Urgeschichte" Jena 1883.

(٢٥) J. Finot "Race prejudice" 1906. p.p. 224-225.

(٢٦) Ibid. p. 223.

(٢٧) Full discussion in:
(a) Bergaigne "La religion Vedique." Paris.
(b) R. Chanda "Indo Aryan Races". London Part. I.

(٢٨) After J. Finot "Race prejudice" p. 225.

(٢٩) (a) Retzuis "The so-called North European Race of Mankind" J. R. Anth. Inst. vol. 39. 1909. p. 304.
(b) Burkitt 'Our forerunners" p. 143.

(٣٠) (a) Keane "Man, past and present" 1920 p.p. 503-504.
(b) Riply "Races of Europe" 1900. p. 456.

(٣١) (a) Rostotzoff "History of Ancient World" Oxford 1931. p. 39.
(b) Schneider "A history of world Civilisation." p. 33.

(٣٢) Giles in Encyc. Britt. 1911. "The Indo Europeans."

(٣٣) Hans Günther "Racial Elements of European History". London. p. 257.

(٣٤) After J. Finot "Race prejudice." 1906. p. 221.

حفاير عصر ما قبل التاريخ فى المعادى

الموسم الرابع (١٩٣٤)

مصطفى عامر

بدأ الموسم الرابع لحفاير عصر ما قبل التاريخ فى المعادى تحت اشراف الاستاذ مصطفى عامر فى ٢٧ يناير وانتهى فى ١٦ ابريل سنة ١٩٣٤ . وقد تم حفر منطقة واسعة تزيد مساحتها على ٤٠٠٠ متر مربعاً كما عملت مجسات عديدة فى المنطقة الصحراوية المجاورة لمكان الحفر . وقد تبين من البحث أن الآثار التى تمثل حضارة المعادى تمتد شمالا الى مسافة ابعد مما كنا نظن فى اول الأمر . وقد اصبحنا نعتقد الآن أن تلك الآثار انما هى لمدينة كبيرة وليست لقرية صغيرة . واذا كان ما تم حفره الآن يزيد على ثلاثة افدنة ونصف فدان ، فلا تزال هناك منطقة كبيرة اعظم اتساعا من هذه ؛ لابد من فحصها والتنقيب فيها فى المواسم المقبلة

وقد وجهنا نشاطنا فى هذا الموسم الى المنطقة الغربية التى خربها السباخون فى الماضى والتى لم تنل من عنايتنا فى المواسم السابقة الا القليل . وجاء اختبارنا هذا المكان موفقاً كل التوفيق اذ استطعنا أن نحصل على معلومات كثيرة ذات اهمية لا تقدر .

فقد عثرنا على عدد من القدور الكبيرة المعدة للخزن ووجدنا فيها بعض الحبوب والمواد الغذائية الأخرى وعدداً من الآنية الحجرية والخزفية . وشاهدنا فى القسم الجنوبى من المنطقة مخازن كبيرة يزيد عمقها فى بعض الحالات على مترين ، وهى محفورة فى التربة الرملية الجافة . وقد كسيت جدران احداها بنوع من السلة يمنع عنها الرطوبة . وفى القسم الشمالى وجدنا عدداً من المواقد الكبيرة يدل حجمها وازدحامها فى تلك الجهة على أنها كانت مواقد عامة و لم تكن خاصة بمساكن معينة .

وقد وجدنا عدداً كبيراً من هياكل عظمية لاطفال ولدوا امواتاً قبل تمام تكوينهم وقد دفن بعضهم فى قدور والبعض الآخر فى التراب . على أن اهم استكشاف للبعثة فى هذا الموسم هو العثور على قبر كالقبور المعروفة فى مصر فى عصر ما قبل التاريخ . وهذا القبر هو اول قبر من نوعه فى المعادى ومن هنا كانت اهميته ، التى ترجع كذلك الى وجوده ضمن المنطقة المعدة للسكنى . وقد كان استكشافه فى آخر الموسم وقرب انتهاء العمل ، ولهذا كان املنا كبيراً فى أن نتمكن فى الشتاء القادم من العثور على مقابر اخرى مثله . والهيكل العظمى فى تلك المقبرة هو لأنثى بالغة ، دفنت فى حفرة بيضية الشكل ؛ وهى منثنية كما كانت العادة فى تلك العصور ؛ يتجه رأسها نحو الجنوب ووجهها نحو الغرب . ومع العظام البالية ؛ وجدا أناءان من الفخار المعروف فى المعادى وقطعة من لوح من الحجر الجيرى واشياء اخرى اقل من تلك اهمية ، وقد وضع فوق الهيكل العظمى قطعة من فضة كبيرة كغطاء له . ولهذا الاستكشاف اهمية خاصة على الرغم من أن المقبرة هى الوحيدة من نوعها للآن . فمن الناحيه الانثربولوجية وجد أن الجمجمة اكبر حجما واكثر امتلاء من الجماجم المعروفة فى الصعيد والتى ينتمى اصحابها للعصر السابق للأسرات . وهى من اجل هذا كانت اكثر اتصالا بالجماجم البشرية التى نعرفها فى مرمدة بنى سلامة فى غرب الدلتا ، والتى دل فحصها على أن الدلتا فى عصر ما قبل التاريخ كان يسكنها فى الغالب عناصر جنسية تختلف نوعا ما عن الأجناس الأولى المعروفة فى الصعيد .

وقد جمعنا من آلات الصوان فى هذا الموسم ما لا حصر له ، ومن بينها مجموعة من المدى والمكاشط جميلة الشكل متقنة الصنع . كما عثرنا على بضع آلات مشغولة السطحين بينها عدد من نصال السهام . ومن الاشياء التى تستحق الذكر العثور على فأس من حجر اسود وعلى فأس اخرى من النحاس ؛ وكلاهما من الاشياء الجديدة التى لم نعثر عليها من قبل . ولقد كان اعتقادنا

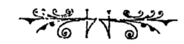
منذ اول موسم حضرنا فيه أن سكان المعادى الاقدمين كانوا يعرفون وكانوا يستخدمون الفؤوس النحاسية ، ولكننا لم نكن نملك الدليل المادى على ذلك حتى كان العثور على تلك الفأس أخيراً . وهناك بجانب الآلات التى ذكرناها عدد من الآلات المصنوعة من العظام ومن الصخر البللورى الطبيعى ، والأخيرة فى العادة على شىء كبير من الجمال .

وأما الأدوات الحجرية فتشمل عدداً كبيراً من آنية من الحجر الجيرى من بينها إناء له مقابض صغيرة ؛ ثم ثلاثة آنية جميلة من حجر البازلت الأسود وكأس دقيقة الصنع من نفس هذا الصخر . وقد عثرنا كذلك على هاون حجرى كبير الحجم وعلى بعض الأرحاء التى تستخدم فى طحن الغلال . وهناك من الألواح المصنوعة من الحجر الجيرى مجموعة كاملة ، لا تزال الألوان الأصلية ؛ ما بين الخضراء والحمراء والسوداء ؛ عالقة بسطوحها الملساء الى وقتنا هذا . ولدينا كذلك قطع من ألواح مصنوعة من الاردواز وهى شبيهة بالألواح المعروفة فى الصعيد .

والآنية الخزفية كثيرة العدد ؛ فقد جمعنا منها مائة إناء وعشرة : كلها كاملة وتمثل أنواعاً مختلفة . هذا فضلا عن القدور الكبيرة المستعملة للخزن . ومن تلك الآنية الخزفية عدد يميل لونه الى البياض ولمعظمه مقابض . وهو نوع على ما نعتقد من أصل غير مصرى . وأما الآنية المزدانة بالألوان فلم نعثر منها إلا على قطع صغيرة ؛ غير أن المجموعة التى لدينا تزداد من موسم الى آخر ؛ واليها تضاف باستمرار قطع تمثل أنواع جديدة . ومن بين ما عثرنا عليه هذا العام منها قطعتان تستحقان الذكر : إحداهما جزء من إناء مستطيل مزدان سطحه بألوان حمراء على طلاء رمادى يميل الى الاصفرار ؛ والقطعة الثانية هى لاناء من النوع الأحمر المعروف بقاعدته المستديرة وقد نقش سطحه بنقش أسود .

أما أدوات الزينة فتشمل مقداراً من الخرز المختلفة اللون والحجم ، وقلائد من الحجر الجيرى ومجموعة من الأصداف البحرية .

وإنه ليتبين مما تقدم أننا قد عثرنا حقيقة فى هذا الموسم على أشياء كثيرة جديدة فى نوعها ، ولبعضها قيمة علمية كبيرة . ولقد زاد ما لمنطقة المعادى من شأن بعد الاستكشاف غير المنتظر للمقبرة التى وصفناها . على أن هناك من المسائل ما يزال فى حاجة الى الدرس ، وكل رجائنا أن تساعدنا أعمال الحفر فى المستقبل على اجلاء ما غمض منها .



that without including the store-jars of which we have several complete specimens. The whitish ware, often provided with handles, and already noticed in previous seasons as betraying non-Egyptian characters in appearance, is again represented by several examples. Of the painted ware we still do not possess anything but fragments; our collection is steadily increasing from one season to another, with new types always being added to it. The most outstanding examples, this season, are two big fragments, one belonging to a boat-shaped vessel painted red on a yellowish-grey slip, and the other being the lower portion of a red base-ring pot with black lines painted on the surface.

The collection of ornaments includes beads of various sizes and colours, pendants of limestone and gypsum, and a big variety of perforated sea-shells.

A good deal of the material which the site has yielded this season is not only new, but is of the highest value both from the scientific as well as from the artistic points of view; and the unexpected discovery of the first grave in the settlement has, no doubt, added a new element of interest to our investigations, and brought to the front quite new problems, which further excavations alone will help to solve.

---

examples of fire-places, mostly in the northern part of the settlement, were unearthed; the latter being far too big and too crowded together to represent anything but communal hearths.

Fœtus burials, both in pots and in the soil, were as usual everywhere conspicuous. But the most important find of the season is a burial of the type well-known in prehistoric Egypt. It is the first and only grave which has as yet been found at Maadi. This fact together with its presence amongst the habitations makes it of more than ordinary interest. As it was discovered at the end of the season, it is hoped that more burials will come to light when work is resumed next winter. The skeleton which belongs to an adult female lay in a hollow in a bent-up position, head towards the south, and face towards the west. Two earthenware vases, a fragment of a limestone palette and a few other objects were found in the grave; and the bigger portion of a huge earthenware bowl covered the skeleton which was in a very bad state of preservation. Anthropologically, the Maadi skeleton, solitary as it is, has proved to be of great interest. The skull, being larger and wider and better filled than typical Upper Egyptian Pre-dynastic crania, shows some affinity towards the Merimde Beni-Selama finds, themselves slightly suggesting the existence in the Delta in those early times of people somewhat different from the primitive inhabtiants of Upper Egypt.

The site has again yielded a big collection of flint implements, including some wonderful knives and scrapers. Several bifaced tools including a few arrow-heads are especially worth noting. Of the highest importance, however, is a big axe of black stone; this together with a still more valuable copper-axe present something new unknown as yet at Maadi. That the early inhabitants of Maadi possessed and utilised copper axes was surmised from the first season's excavations. Concrete proofs, however, remained lacking until the discovery this season of the first copper-axe. Bone implements and a few exquisite tools of natural rock crystal also appear amongst our collection.

Objects in stone include many limestone vessels, one of which possessing ear-handles, three excellent basalt vases, and one basalt cup of fine workmanship. A huge limestone-mortar as well as several millstones of quite exceptional sizes were unearthed. Perfect specimens of limestone palettes with traces of the green, red and black colouring matters still showing on their smooth surfaces, as well as several fragments of slate palettes, were also found.

The pottery collected this season is again considerable. Our booty consists of one hundred and ten vases representing various types: and

NOTES

THE EXCAVATIONS OF THE EGYPTIAN UNIVERSITY IN THE PREHISTORIC SITE AT MAADI

FOURTH SEASON (1934)

By

MUSTAFA AMER.

The fourth season's excavations of the Egyptian University in the prehistoric site at Maadi, under the direction of Professor Mustafa Amer began in January, 27th and ended in April 16th, 1934. Over 4.000 square metres were thoroughly cleared, besides several trial pits which were made in the surrounding desert and which resulted in extending the cultural limits of Maadi much further to the north than was at first expected. It now appears that the site belongs more to a fairly big town than to a mere village or a small settlement. Though the area so far excavated exceeds three and a half feddans, a much bigger area yet remains to be dealt with in the coming seasons.

During this season, we concentrated on the western part of the settlement, which in the past had suffered most at the hands of the Sebbakhin, and which apart from some cursory examination had not been given much attention. The choice did not prove fruitless. Here many interesting finds were made, and some valuable archaeological material was collected.

Several big store-jars containing grain and other food-stuffs, as well as stone and earthenware vessels were found; and large cellar-holes cut deep in the virgin-soil, and sometimes attaining two metres in depth were much in evidence especially in the southern part of the settlement. Traces of basket-work, fragments of which were successfully preserved, were for the first time detected; and several excellent

tion de la culture (religieuse, philosophique, artistique, etc.) du Proche-Orient. Les villes septentrionales de l'Orient arabe jouissaient d'une haute prospérité.

III. Epoque turque (à partir de la fin du XVe siècle) qui constitue, comme on le vient de le dire, une phase de dégradation et d'obscurité. Les chevaliers turcs ont pû prendre la place politique et sociale des arabes, mais ils n'ont pas pû poursuivre la vie commerciale que les caravaniers et marchands du désert et des villes arabes ont maintenue depuis les temps de l'empire gréco-romain. La distinction entre les Turcs chevaliers et les Arabes caravaniers, est importante au point de vue de la géographie sociale.[1] Il va sans dire que ce n'était pas seulement la découverte de la nouvelle route de navigation tout autour de l'Afrique qui a ramené la destruction du commerce et de la culture dans le Proche-Orient.

IV. Enfin il y a la phase moderne qui vient de s'ouvrir, particulièrement depuis la guerre. Non seulement la domination turque n'est plus, mais aussi de nouvelles routes entre la Méditerranée et l'Orient indien viennent d'être établies. Cela conduira, certainement, à un développement commercial dont les villes jouiront comme centres de transit et de distribution. L'effet du contact avec l'Occident et de la diffusion de l'idée de nationalisme se sentent dans la renaissance de la nouvelle culture arabe, et dans l'établissement de centres d'un caractère plus ou moins national.

---

[1] Il est à remarquer que lorsque les Turcs se sont installés dans l'Asie Mineure ils ont laissé la côte maritime aux marchands d'origine grecque. L'intérieur steppique de la peninsule fût le domaine turc par excellence. L'effort des Sultans turcs, particulièrement Soliman le Grand, à encourager les marchands étrangers (vénitiens et autres) à s'installer dans leur empire fût l'origine du système de Capitulations dans ces pays.

ne sont pas faciles à déterminer : mais il est certain que la domination de ces villes de commerce et de culture (Ninive, Ophir, Musil, Baghdad, etc.) par l'un ou l'autre de ces peuples a souvent marqué de grands moments dans l'histoire du Proche-Orient. Comme exemple, la ville de Baghdad et ses prédecesseurs sur le même site (Seleucie, Ktésiphon et la Ville Ronde du Manscur) sont d'un intérêt particulier. Immédiatement après la campagne d'Alexandre la rive droite du Tigre fut choisie comme site de la nouvelle capitale grecque (Séleucie) qui avait son orientation vers l'occident. Quelques siècles après, les Parthes et les Sassanides, qui avaient comme centre le plateau d'Iran, ont transporté la capitale sur la rive gauche, et Ktésiphon (Mada'in des auteurs persans et arabes) est devenue plus importante que Séleucie. Quelques siècles après, les arabes sont arrivés, et Mansour avait sa Ville Ronde sur la rive droite. Mais lorsque les éléments persans et iraniens sont devenus suffisamment forts dans le « khalifat oriental », Baghdad fut établie sur la rive gauche. Depuis cette époque, cette dernière ville est restée comme la capitale de la région. Mais il est intéressant de remarquer que pendant les quelques dernières années, les éléments arabes sont devenus de nouveau les maîtres de la région, et que, comme capitale du nouveau royaume d'Iraq, Baghdad a régagné une forte orientation vers l'Occident. L'expansion de la ville sur la rive droite nous paraît comme inévitable.

***

L'histoire générale des villes de la partie septentrionale de l'Orient arabe se divise, très brièvement, en quatres phases principales :—

I. A partir du IVe mill. av. J.-C. jusqu'à l'époque classique. C'est une phase pendant laquelle les relations entre les différents pays du Proche-Orient avaient un caractère plus ou moins local. Les relations d'échange entre les centres urbains du Proche-Orient et ceux de l'Inde, de l'Asie Centrale et de la Chine étaient « indirectes ».

II. Les époques classiques et arabes qui représentent au contraire, une période de relations mondiales. La campagne d'Alexandre a établi des relations « directes » entre les villes de la Méditerranée et celle de l'Inde et de l'Asie centrale. Vers le commencement de l'ère chrétienne, des marchands chinois sont arrivés pour la première fois dans l'Asie occidentale. C'est une période très importante non seulement dans l'histoire du commerce mais aussi dans l'évolu-

toutes joué un rôle plus ou moins important dans l'histoire du commerce de cette région. Au contraire les ports de la plaine côtière, (très basse) des Philistins sont très difficiles à maintenir. La vie dans cette plaine est plus liée à la terre qu'à la mer. L'ancienne Ghazzah et le port moderne de Jaffa ne peuvent comparer en rien avec les ports du Nord qui ont toujours servi comme l'entrée par excellence de l'Orient arabe. Les rois anciens des villes Jéricho, Jérusalem et autres dans l'intérieur de la Palestine (tel que le prophète marchand Salomon) ont toujours été obligés d'entrer en relations avec les villes de la côte phénicienne.

Au nord du Croissant fertile se trouve une série de petits bassins fermés dont chacun forme une sous-région géographique. Ils sont séparés de la plaine ouverte de la Mésopotamie par des petites chaînes de montagnes détachées du plateau irano-turanien. Ces chaînes, telles que le Karadja, le Djabal Abd il-Aziz et le Djabal Sindjar, attirent une précipitation plus élevée que la plaine ; mais comme l'eau se disperse dans des sources très nombreuses, affleurant tout au tour de la chaîne montagneuse, on ne trouve que des petites oasis rangées le long de la ligne des sources. Les villes, au contraire, se trouvent au centre des bassins entre les chaînes détachées et le plateau lui-même. Ces villes, parmi lesquelles on peut compter Halab (Alep), Nisibin, Urfa (ancienne Edesse), Mardin, Diarbakr, etc., ont joué un rôle important non seulement comme capitales régionales des petits bassins, mais aussi comme centres de commerce le long d'une route qui liait la Perse et l'Asie centrale à la Méditerranée. C'est par cette route que les empereurs de l'ancienne Perse ont maintenu leurs relations avec le monde méditerranéen. Au moyen-âge les princes et émirs de ces villes ont pu accumuler des richesses fabuleuses par la souveraineté sur les marchés, particulièrement pendant l'époque de l'ouverture des routes de l'Asie centrale sous la suzeraineté mongole. Il est également à rappeler qu'outre leur activité commerciale, ces villes ont pu maintenir une tradition presque ininterrompue d'art et de culture. Leur prospérité commerciale et leurs écoles de culture ont continué jusqu'à l'invasion turque qui fut suivie d'une époque d'obscurité et de recul.

Du côté Est du Croissant, une autre série de villes marquent encore les points de contact entre plateau et plaine. Susa, entre autres, fût le centre d'une civilisation sédentaire dès le commencement de l'époque néolithique (circa 6000-5000 av. J.-C.). Les rôles joués par les peuples du plateau d'un côté et ceux de la plaine de l'autre, dans le développement de la civilisation urbaine de cette zone de contact,

Babylone, Kish, Anbar et Hirah fûrent suivies par Kirbila, Hillah, Nadjaf et d'autres. Le rôle historique de ce groupe de villes (sur l'entrée de la Babylonie) se compare très bien avec celui des villes qui marquaient l'entrée de la Sumérie (Gur et ses successeurs). Au nord de la Babylonie, au contraire, on est déjà hors de la région deltaïque à marais.[3] Les caravanes ne sont jamais obligées de suivre une route bien définie. C'est une région de steppe plutôt que de désert, la plaine de la Mésopotamie ne fût jamais le centre d'une civilisation sédentaire comme la Sumérie ou l'Akkad. De plus l'absence du palmier-dattier (portant des fruits) a rendu très difficile l'établissement d'oasis qui puissent servir comme centres d'agglomération urbaine. Sauf, donc, dans des points très favorables à traverser l'Euphrate, telles que l'ancienne Zeugma et les villes modernes de Rakka, Deir el-Zour et Arah, il n'y avait presque pas de villes importantes sur le bord interne de la Mésopotamie. Du côté de la Syrie-Palestine, les villes (anciennes et modernes) marquent encore des points importants pour l'échange des marchandises et des idées. Ce côté du Croissant diffère de celui de l'Iraq et de la Mésopotamie en ce qu'il a une chaîne de montagnes qui sépare le monde arabe du désert du monde maritime de la Méditerranée. Des cols transversaux ont facilité le développement des villes sur leurs deux extrémités, — étant donné un site favorable. Tadmur (Palmyre), Hims et Dimashg (Damas) ont toutes servi comme intermédiaires entre deux mondes. De Tadmur les caravanes, venant de l'Est, atteignaient les Ports de la Méditerranée (Alexandrette, Antioche et Tripoli) soit par Halab (Alep) au nord des Monts Ansariyah, soit par Hims, au sud des mêmes montagnes. De Dimashg une route transversale conduit à Beirout par un col entre l'Hermon et les anti-Libans. Un peu plus au sud, le Massif fertiel de Harran est lié avec la côte (à Akka «Akre» et Haifa) par une route qui traverse le Jordain et passe par les centres urbains de l'Izdraelon. Et enfin, une autre route nous conduit du désert de l'Hedjaz sepetentrional jusqu'à Ghazzah (Gaza) en passant par l'ancienne Petra (ville capitale de la Nabatie). La distribution des ports sur la côte de la Méditerranée orientale est particulièrement intéressante. Ici on doit distinguer entre les deux sections de la côte, — la partie de la Phénicie proprement dite, et la partie méridionale de la plaine Levantine. La première est beaucoup plus favorable, par sa nature dentelée à l'établissement des ports commerciaux. Tyr, Sidon, Antioche, Akre, Haifa, Beirout, Tripoli et Alexandrette ont

[3] La ville de Hit sur l'Euphrate marque l'ancienne tête du Delta.

nombre de centres de pouvoir afin de garantir la sûreté générale des petits villages autrefois isolés les uns des autres par des marécages résiduels des inondations. Les villes anciennes de Lagash, Isin et Adab nous offrent des exemples de ce type. Les villes modernes de Tello, Amara, Divaniyah et Qout il-Amarah sont toutes des centres urbains importants dans la plaine d'Iraq al-Arabi. D'autres exemples de villes de bassins fermés seront cités, un peu plus loin, lorsqu'on étudiera le pourtour externe du Croissant fretile, particulièrement le côté irano-turanien.

Une série de villes d'échange se trouve tout le long de la ligne de contact entre le désert arabique et les plaines du Croissant. A partir de la région du Chatt il-Arab, sur l'embouchure des fleuves mésopotamiques se trouvent des ports anciens tels que Charax et Abillah, ainsi que des villes modernes comme Basrah et Muhammarah. Cette région est assez élevée et elle a servi, pour ainsi dire, de pont sur lequel les tribus arabes ont traversé vers l'Arabistan — prvoince occidentale de la Perse et dont le nom est dérivé de celui des colonisateurs venus de l'ouest particulièrement à partir du VIIe siècle ap. J.-C. La côte s'avance toujours au dépens du Golfe Persique, et les villes et ports s'éloignent de plus en plus de la mer. Au nord de ce pont de Chatt il-Arab se trouve la région marécageuse de Khor il-Kelam et Khor il-Hammar.[1] C'est l'ancien lac de Chaldae dont l'écoulement devient de plus en plus difficile au fur et à mesure que le Chatt el-Arab s'élève. Il est intéressant de remarquer que les routes établissant le contact entre le désert et la plaine cultivée ont toujours été obligées de se tourner vers le nord afin d'éviter les marais chaldéens.[2] Ainsi on voit le développement de toute une série centres commerciaux et culturels immédiatement au nord de la zone marécageuse. Les villes anciennes d'Our, Erek et Senkere fûrent suivies par Souq il-Chioukh, Nasiriyah et autres. Un peu plus au nord encore, se trouve une autre zone de marais. C'est le Bahr il-Chinafiyah et le Bahr il-Nadjaf qui se relient, à l'Est de l'Euphrate, aux autres marais de Khor il-Afradj. C'est la Babylonie inférieure, qui formait la frontière traditionnelle entre la Sumérie et l'Akkad proprement dit. Les routes venant du Désert font également le détour et les villes se trouvent immédiatement au nord des marais. Les villes anciennes de

---

[1] Pour une carte assez claire de cette région v. R. Blanchard, « Asie Occidentale », t. III de la « Géographie Universelle », Paris, 1929, Fig. 22, p. 217.

[2] Entre d'autres facteurs poussant à ce détour, les chameaux qui n'ont pas d'ongles glissent très facilement sur un terrain humide.

LES VILLES SEPTENTRIONALES DE L'ORIENT ARABE, LEUR DISTRIBUTION GEOGRAPHIQUE

By

S. A. S. HUZAYYIN

Grâce aux fouilles récentes il devient de plus en plus clair que l'idée de la ville comme genre d'agglomération humaine est plus enracinée dans cette région du Proche-Orient que dans n'importe quelle autre région du monde. C'était probablement d'ici qu'elle se répandit vers l'Est (Inde, Asie Centrale et Chine), ainsi que vers l'Europe. A partir du VIe mill. av. J.-C., l'agriculture commence sur les bords du Nil et dans les bassins fermés et oasis dispersées du Croissant fertile ("Fertile Crescent" de Brestead). Il est presque certain que c'était par un changement climatérique qui s'accentuait peu à peu dès la fin de l'époque pluviale que les peuples chasseurs et collecteurs fûrent obligés de s'installer à proximité des eaux courantes et d'adopter un moyen productif de vivre au lieu de la chasse et de la récolte des fruits et des graines. Avec ce changement de genre de vie commence le petit village plus ou moins fixé. L'apparition de la ville proprement dite ne se fait qu'à partir du IVe mill. av. J.-C. Deux types principaux de ces anciennes agglomérations peuvent être distingués dans la partie septentrionale de l'Orient arabe: 1) les villes administratives qui se trouvent surtout dans la plaine de la Mésopotamie méridionale et dans les petits bassins fermés au nord du Croissant fertile. 2) et les villes d'échange (aussi bien commercial que culturel) qui se trouvent aux points les plus favorables au contact entre deux ou plusieurs régions ayant de genres de vie différents. Ce dernier type est particulièrement caractéristique des deux pourtours (interne et externe) du Croissant fertile. Il va sans dire qu'il y a toujours des cas exceptionnels où les villes ont rempli les deux fonctions. La distribution des agglomérations urbaines dans cette région est très intéressante au point de vue topographique. Dans la plaine de l'ancienne Sumérie. l'assèchement des marais à partir du IVe mill. av. J.-C. a rendu nécessaire l'établissement d'un certain

nied by a note or a precis in Greek, before they were accepted from a native.

A whole foreign population from every corner of the Mediterranean world seems to have descended upon the valley of the Nile. The personal and fiscal status of these Greeks and foreigners was much better than that of the natives. Greek citizens were not subject to the impressed labour with which the natives were burdened, nor to the poll-tax, which was a sign of servitude.

The government was careful to have the status of every inhabitant of Egypt clearly defined and recorded. According to a rigid scale of rank, the Macedonians and Cretans were at the top, then came the citizens of the Greek cities and Hellenes of the 'chora,' then the Mysians and the Persians. The last became numerous in Upper Egypt, the least Hellenised part of the country. While superior to the mass of the natives, they were far below the Hellenes. Although much of this picture is conjectural, the following may be safely assumed as an essential feature of the framework of the kingdom that was constituted. The policy of the King did not aim at creating between the native peasants in the country and the aristocracy of the cities and court, a mixed Græco-Egyptian population. If that process of intermarriage and fusion of races was encouraged, the Greeks, being a minority, might be lost in a whole mass of native population.

but settled in Egypt as their permanent home. Thus the population of Egypt under Ptolemy was not a homogeneous native population like they were under the Pharaohs. Two strata of population lived together within its borders: the European ruling race constituting the upper stratum and the subject mass of Egyptians, "véritable ruche humaine," [2] constituting the lower stratum. The native Egyptian speaking mass, who still formed the bulk of the population, were thrust definitely into a subjugative position under the Greeks and went on cutlivating the rich fields of the Nile in the ancient way for their new lords.

The Lagids were fond of boasting of their Macedonian blood and this feeling must have been mingled with some contempt for the natives to whom they referred with the word "enchoroi[3]" when they meant to speak of the Egyptians. Macedonians and Greeks considered themselves the superior type in contradistinction to the majority of the population, on whose labours the economic prosperity of the country depended, and with whom the Greek settlers were in daily contact. Philadelphus treated the natives frankly as a conquered race and kept a tight hold on the priesthood which constituted the only native aristocracy there was, and which was the great rallying point of national sentiment.

In the government departments, there were many chances of advancement of considerable profit for the Greeks, who drifted to the valley of the Nile, so rich and so full of opportunities for making one's fortune. All the higher posts in the central departments and the chief local offices were held by Greeks. Before the second century, it would be hard to cite a governor of a nome, a strategos who was an Egyptian. It seems, therefore, fairly certain that a native could not in the ordinary way rise above the rank of a nomarch, and Greeks were found even in the humblest official positions. This was an almost inevitable result of the conquest. Where the whole machinery of the government was a well disciplined bureaucracy, Ptolemy could have felt secure only when resting on a body of foreign officials who put new life into the old administrative machine. [4] As the official language was Greek, documents written in Egyptian were accompa-

[2] Precis de l'histoire d'Egypte (1932) tome I, 284.

[3] Natives.

[4] The Flinders Petrie Papyri, I-III. p. 102: Bouche-Leclercq in Revue des Etudes grecques, 1908, pp. 121

THE SOCIAL CONDITION OF EGYPT UNDER PTOLEMY PHILADELPHUS

By

ZAKI ALY BARGOUT.

The establishment of a Graeco-Macedonian monarchy in Egypt was bound to bring about far-reaching consequences. Egypt was intended to be a territorial state in which the Macedonian dynasty supported on a thin upper layer of Macedonians and Greeks, was to rule over seven or eight millions of Egyptians. Only in this way could Ptolemy Philadelphus obtain a counterpoise to the masses of orientals. But to reconcile the conquered peoples to the new regime as his subjects, he left as far as possible their old arrangements in force and spared their traditional racial peculiarities.

Papyri shed a great light on this subject and elucidate, to a great extent, many of its aspects. By their help, one gets interesting little glimpses into the social conditions in Egypt, the social groupings of the people and their relation to the government officials and the kind of life they were leading under Philadelphus' regime. Sometimes a description given by Theocritus in his Idylls, or Callemachus in the Aitia or Athenaeus in the Deipnosophistae,[1] lights up a corner of the picture of the life of Philadelphus' reign. His celebrations, festivals, magnificent processions, his feasts to the multitudes and great dinners in honour of some foreign embassy at his court, helps to form an idea of the life of the upper class.

No other country is analogous to Egypt, where a European race bore rule over a more numerous native race. This European race was a minority amongst a native population who were not a primitive race but representatives of an ancient civilisation of which the newcomers stood in great awe. Moreover those European immigrants were not as a transient community of officials, soldiers and merchants

---

[1] Theocritus, Idylls, XIV, XV, XXII.
Theocritus, Deipnosophistae IV, 184 b.

from a reputed authority on this subject, that the greater parts of the rites[113] practised at their festivals and sacrifices are devoted to the Nile.

[113] On the worship of the Nile, see Wiedemann p. 305. In Heliodorus IX.9 the Egyptian "laud and magnify the Nile as closely imitating Heaven, since, without help of snow or rain from the sky, it waters their ploughland, and unfailingly with ordered sequence irrigates their country every year."

to be very little rain, he led in the Nile to personate himself, and to serve as rain to the dwellers there. Then again, he led it away at the very season when that was likely to be most opportune for the people, and to furnish to the country harvests far from inadequate, indeed amazing in their abundance. This is the only reason I conceive why the Nile flows through Egypt and those parts, with its greatest volume in summer too. (124) I see, moreover, that we enjoy healing from the Saviour Gods, one of whom is called by the same name [109] as the Nile. We are all aware that the chief and ultimate cause of this is that they wish to keep us safe and healthy; but as for the design itself and the cause of what they prescribe in each case, who has ever yet been able to discover these? Indeed, they heal through the very things that are reputed to be utterly contrary, things against which one would be most on one's guard. So much, then, for this casual discourse, pronounced without forethought, quite *ex tempore*, just as the argument like a river led me on. (125) Nile is not only the greatest, but also the most beautiful of rivers, being far superior in service, in pleasure to the eyes, and in everything. It flows through the best and most beautiful land, and the sky [110] above the Nile is the fairest and the clearest for the eyes to behold. Although the land as a whole is filled full of water, the atmosphere above is drier than in any other land. That Egypt is, thanks to the Nile, immune from earthquakes, pestilences, [111] and deluges from heaven has not escaped the notice of my Greek predecessors. [112] These facts are realised, I fancy, by the Egyptians, and they celebrate on an ample scale the blessings of the Nile. Thus, I myself once heard it

---

spirit which the wise Pindar sets over these springs to preserve the due proportions of the Nile": Parmeno in Athenaeus V.203 "O Nile, Egyptian Zeus!"

[109] The god synonymous with Nile is Apis, for the Egyptian name for the Nile was *hapi*. Three Saviour Gods were Asclepius, Serapis, and Isis.

[110] For praise of the fine climate of Egypt, see Wiedemann p. 322. Pliny *Hist. Nat.* 17.2: "the air is always mild in Egypt."

[111] On earthquakes and pestilences, see Wiedemann p. 49 n. 322. Seneca (*Nat. Quaest.* VI.26) refers to the tradition that Egypt has never experienced an earthquake shock, but adds that, as a matter of fact, it *is* subject to earthquake. The "plagues of Egypt," now proverbial from the Bible story, were evidently unknown to Aristides.

[112] Greek predecessors: e.g. Herodotus II.77, Isocrates XI.12 f.

the character of the country. Yet who would not, if he saw it, reckon this too as an incredible marvel, that the river fully suffices for the chasms, and floods the gaping holes; and still more marvellous that the Nile has previously passed through the sandy desert of the upper region. As though emulously contending with obstacles, it works out a course for itself. (121) First of all, it fills hollows and ravines, stealing upon them below the surface like divers in the sea, and sending downwards the first part of the inundation. Next, it flows over these and over the land, ever advancing, soon to attain its greatest height. If one realised the obscurity of the process, one would marvel more deeply at the phenomenon. (122) For many rivers, I fancy, among those that now hold chief place, could not suffice for the depths of the country, but would fall into them and be lost to sight there and then, like the Euphrates[106] which is said to vanish in its course. As it is, however, just as we are astounded when we gaze upon the crests of the pyramids, unaware that their counterpart beneath the earth is another mass just as great, — here I repeat what I was told by the priests, —, well now, when the Nile has risen with lofty crest, it embraces the whole of Egypt; by comparison with the sea which lies in front of it we deem it to be another Egyptian Sea, with so great a volume does it advance. But how it has attained this size, and what is the origin of the rising, are questions which have baffled investigation. (123) But as for the fact that Egypt alone of all countries is affected in two ways by the river, just as if it were some living creature, —[107] at one time it is exposed, left to itself high and dry, then again its lot lies in the water —, to what must all this be ascribed but to the great wisdom and forethought of the deity[108] (Serapis)? Where there was likely

---

[106] On the disappearance of the Euphrates, see Pomponius Mela III. 8.77: Arrian (*Anabasis* VII.7.5) says that owing to irrigation, the Euphrates finishes with a diminished stream.

[107] This comparison of Egypt to an amphibious animal is striking.

[108] The deity mentioned vaguely here is explicitly named as Serapis by Aristides in *Or.* XLV. § 32. The Egyptian belief, however, was that Osiris kept the source of the Nile (Wiedemann p. 115): in later times, Serapis and Osiris were identified Wiedemann p. 190), as they are by Aristides, *Or.* XLV. On the divine origin of the Nile rising, cf. Lucan X. 257 ff., 263 ff. (the Egyptian priest Achoreus is speaking): Philostratus *Imagines* 5 "In Ethiopia where the Nile rises, a divinity is set over it as its steward, and he sends forth its flood at the right seasons": Philostratus *Vita Apoll.*6.26 "tales of spirits that haunt the Nile, — like the

For it does not deteriorate either when kept in Egypt or when carried across the frontiers: when merchant vessels sail away from Egypt to Italy, they preserve the remainder of the water they have provided for the voyage, and any second supply of water which they have drawn in addition, considering the length of the voyage, turns bad sooner than the original supply. The Egyptians are the only people we know who fill jars full of water as others do of wine,[104] and keep it stored for three, four, or even more years, taking pride in its age, as we do with wine. Now will anyone account for *this* by the origin of the flood in rain? (117) Then why, pray, is it not the same with all rivers? All are from rainfall, and there is no need of conjecture about their origin in rain: we ourselves experience the showers, and dwell, so to say, on the very river-banks. Some rivers, starting with a very small volume, receive rain-water and become swollen; yet even if they surpass the Nile, they do not perform the same service. The Nile, indeed, floods in summer, whereas in winter it is its own master, and it is then at its best. (118) Now, in freshness of water, how far, think you, does this river excel? More than you could express. Yet what is the cause of this? And again how can one explain the fact that in a certain way the water drawn off from it seems always to be similar to its origin, the parent river? (119) Everything about the Nile is amazing: is it not all compact of marvels? It is reinforced by no tributary; the rocks split with drought, and the hills wellnigh burst into flame, but the Nile, flowing amid these difficulties, regulates * all the lakes and inlets with abundance of water, not only during the period of the inundation, but at all other times as well. There it is, like one fountain serving the whole land; and no town, no house, no place can dispense with the service and potency of the river; it has the same value to the towns in the interior and to the dwellers on the frontiers as to those on the river-banks, or rather even to those sailing in mid-channel. (120) But when the decree[105] goes forth and the river must rise in height, not to mention the other untold wonders, those sandy deserts and ravines are like well-watered valleys and swamps in offering no hindrance to the river anywhere. Just like those stars which move contrary to the universe, so the Nile in its rising goes contrary to the seasons and

[104] On Nile water as a substitute for wine, see Wiedemann p. 100 f.

* This word is uncertain (κατείργει, or Canter's conj. κατέχει): perhaps κατήρδει "supplies," literally "besprinkles."

[105] "The decree": some natural or divine law.

Helicon, and the peak of Phicium,[98] and guessing at distant scenes by reference to what was near him and familiar, expressed himself very boldly although he had neither seen the place nor heard precisely about it, and composed according to his own impression by the ancient and traditional licence accorded to poets in this regard. And what marvel is it that, on matters about which not even the people of the place, although born in Egypt, have knowledge, poets at such a distance should have nothing reliable to say?

(114) But really, as I remarked a little earlier,[99] the behaviour of the Nile seems to be altogether peculiar and completely different from all other rivers. Why pray, if you please, is it the only river, which does not give off airs?[100] Yet if it rose as the result of snow or rains, it would not be the only river lacking in airs: many great winds would blow from it, in proportion to the greatness of the river. For where the bare soil, after irrigtaion, gives off airs, how shall we say the Nile would be affected, if it rose to such a height as the result of rains, or (save the mark!) of melted snow, as the other theory has it? (115) What would you say about the regularity and harmony of the Nile's rising?[101] — how at Syene and Elephantine it rises 28 cubits, while near Koptos,[102] the emporium for India and Arabia, 21 cubits; and again, from the latter number it deducts seven and keeps 14 cubits, the familiar height at Memphis, by which the Greeks now make their calculations; while lower down in the fens it falls to seven, and finally to two cubits, as I have heard. Does the Danube, or the Phasis, or the Strymon use such subtle art? Do not these subtleties belong rather to the Nile alone, as it contends with the nature of the country? (116) Which river of those we know supplies water[103] unaffected by Time and in so huge a volume

[98] Phicium is a peak near Thebes, named after the Sphinx (Φίξ; cf. Hesiod, *Shield of Heracles* 33.

[99] "Earlier": cf. § 85 fin.

[100] "No airs from the river": cf. Herodotus II.19.3, where the reference must be to S. winds, as there are regular currents of air blowing up the Nile valley.

[101] On the height of the Nile's rising, see § 65.

[102] Koptos lies 390 miles S. of Cairo: it was the starting point of caravans crossing the desert to the Red Sea. Cf. Baedeker[8] pp. 232, 397.

[103] Nile water: cf. Aeschylus *Suppl.* 561 "the water of Nile untouched by diseases"; Seneca *Nat. Quaest.* IV.2.30 "No river has a fresher and sweeter taste than the Nile"; Achilles Tatius IV.18, the limpid Nile water "vied with, — nay, it surpassed, — the transparent glass which contained it."

said, when interpreted, was "golden place." (110) But I say no more of that. Yet it is natural that Egyptians should know everything about their own land more accurately than Homer of Smyrna[95] or Hecataeus of Miletus, not only because one would grant it to be absolutely natural and usual in all cases, but, — and this we may remark as peculiar to the Egyptians — because, through their antiquity and the fact that no disaster from heaven[96] has befallen their land, they are themselves witnesses to notable occurrences in other countries, and trustworthy authorities, who, in place of other treasures, preserve in their temples all records on inscribed pillars. Nevertheless, this strong argument also I pass by. (111) But let us follow our historians and accept the pilot of Menelaus who, when he died, gave his name to the place. If then we are to believe this account, we must nevertheless bear in mind that Canôbus lies at a distance of 120 stades from Pharos. Yet a ship sailing all day long with a wind blowing astern, — let me add, a "shrill" wind, too —, will accomplish not a matter of 120, but perhaps more than 1200, stades. In good sailing weather I have often accomplished as many stades as that, dividing the total distance afterwards by the number of days. (112) But poets, I fancy, know better than anyone how to compose tales, to enumerate names of rivers and cities, and to embellish such topics, while they pursue their aim; but they are unsatisfactory witnesses in the case of matters so needful of proof. Let me take an obvious example from the poems of Pindar who among poets is reputed to keep nearest to truth in matters of histroy; and the following criticism is not far-fetched, but arises from the character of the place itself. Pindar[97] talks of "Mendes in Egypt by a cliff of the sea." (113) Yet there is no cliff there, no sound of the sea: on a wide and spreading plain where the whole Mendesian nome is situated, stands their city which they call Thmouis, so that it is impossible even to catch sight of the sea from either border or from the centre to either side. But the poet, engrossed with Cithaeron,

---

[95] Being himself resident in Smyrna, Aristides naturally supports the claim (a strong one, it may be granted) of Smyrna among the seven cities, each of which was reputed to be Homer's birthplace: cf. Strabo 12.3.27.

[96] "No disaster from heaven": cf. § 125. Aristides is doubtless thinking of the utter destruction of Smyrna by earthquake about 177 A.D., or of some previous disaster.

[97] Pindar *Frag.* 201 (205), quoted also by Strabo 17.1.19. For Mendes, about 9 miles S.W. of Mansura, see Baedeker[5] p. 183.

the island itself forms, so to say, the boundary [92] between Libya and Egypt. That a ship makes only that distance, speeding all day long with "the shrill wind blowing fair behind her," I for one cannot believe. Yet some of those who give a ready defence of Homer in this instance as in all others, allege that Pharos was at that time, it seems, far distant from Egypt, [93] but now the river with continual deposits of silt has cut short the distance. Such, then, is the case at present, and Homer, they say, has correctly described the situation as it was in his time. (108) To these writers Homer himself has already given a clear answer. You ask how? He himself knows, to be sure, the voyage of Menelaus along with Helen to Egypt. Thus Canôbus is the name of the pilot of Menelaus, according to Hecataeus [94] the historian and to common report; and when he died, he left his name to this place. (109) I give these details according to the Greek story. In Canôbus itself I myself heard from one of the priests, a man of no mean rank, that, thousands of years before Menelaus put in there, the place was called Canôbus. He pronounced this name not at all in the same way as one would spell it in Greek letters; it was, so to say, comprised in the other and equivalent, but an Egyptian name, somewhat hard to transcribe. However, in our language it meant, he said, "golden place;" for it is the custom of the Egyptians to bestow such names on their towns, for instance, Elephantine, Diospolis, Heliopolis. So, too, the name Canôbus, he

---

[92] Cf. Herodotus II.16 f.

[93] For the theory that Pharos was farther distant from Egypt in Homer's time, see Strabo 1.2.23, 30; Pomponius Mela II.7.104.

[94] Hecataeus of Miletus lived c. 510-490 B.C. For Canôbus, the pilot of Menelaus, see Strabo 17.1.17; Tacitus *Annals* II.60. On the town Canôbus, 15 miles by land N.E. of Alexandria, see Wiedemann p. 91, Baedeker [8] p. 32. The town was not founded in early times, and Aristides is in error when he says (on Egyptian authority?) that it was thousands of years older than Menelaus. In the time of Rameses III., Canôbus was known as *kuu* or *kutut*: the name Kanup or Pekutet is found first in Greek times. The Egyptian form "Kanup" was popularly derived from *ka* high ground) and *nub* (golden). In reply to a query, Professor Battiscombe Gunn wrote the following comment: "Aristides' explanation of Canôbus as meaning 'golden place' is perhaps a late popular etymology from *kaiennûb*, 'golden high-ground', or the original may have actually been some compound ending in *nûb*, which is the Egyptian for 'gold'. There is no evidence in Egyptian texts for such an etymology: and we do not know what the Egyptian form of the Greek word was. Brugsch and others have identified certain place-names by pronounciation apparently and on no real evidence."

same time opposes all his rivals. But if my own discoveries are no less than those already anticipated by my predecessors, I am not perhaps deserving of blame.

(104) Moreover, even Homer [87] is not a trustworthy guide when he says "Back to the waters of Aegyptus, the Zeus-descended stream." For my own part just as one would, or rather must, ascribe all things to Zeus, so I should grant that Nile is Zeus-descended and is his work, since we call him "the father of men and of gods," this phrase too being from the lips of Homer. He is father of the gods, — yes, but not of all the gods, according to the poets themselves; and one would not, of course, on this account contend that Poseidon also was a son of Zeus or Hera a daughter, nor that this was Homer's view. For Homer himself shows that he did not believe this. (105) Moreover, if Zeus is indeed "father of men and of gods," he would also be father of all rivers and created things in this world of ours, and it is fitting that he should be called father of Nile no less than of Xanthus [88] in the Troad. So, then, I would maintain, as I have said, that Nile too is not only the work, but the son of Zeus. But if, just as about Scamander, so about Nile either Homer or some other will discourse, — or about Simoïs, [89] let us say, or Granicus, — he will perhaps forgive us if we say that he knows more about the Troad than about Egypt. In his epic Homer [90] has expressly declared that Pharos is a day's voyage distant from Egypt, and as though that were not explicit, he added, further imprinting here the stamp of poetic licence, — "one behind which the shrill wind blows fair," meaning, of course, the ship as it sails along. (107) Yet Pharos lies about seven stades [91] from the mainland, and

---

[87] Homer *Odyssey* IV. 581. Aegyptus is the only name which Homer applies to the Nile. In *Or.* XLIII.28, the Hymn to Zeus, Aristides eulogises the Nile as "Zeus-descended": "So then, the most beautiful and notable of rivers is itself 'Zeus-descended', as imitating the father, and, being appointed by him, as it were, governor of Egypt, itself instead of the rains of Zeus (cf § 13), advances and floods the land."

[88] The river Xanthus or Scamander is called "Zeus-nurtured" in Homer *Iliad* XXI.223.

[89] The Simoïs, like the Scamander, is at Troy; The Granicus is in Mysia, Asia Minor, — famous for the victory of Alexander the Great over the Persians in 334 B.C.

[90] Homer *Odyssey* IV.356 f. On Pharos, see Bérard *Les Phéniciens et l'Odyssée* II. pp. 31 f., 71 ff.

[91] Aristides takes the distance of seven stades from the name of the mole which linked Pharos with the mainland (the Heptastadium: see Strabo 17.1.6).

the very same reason, just like the jar [86] of which poets tell us, so that the springs ought to be as a rule small rather than continually big.

(100) Different writers have told a variety of foolish tales; and in my opinion they have each sought to state a theory, and they are so far removed from the truth that, although most of them are conscious of their falsehoods, they stubbornly maintain their hypotheses, and then, as though shooting arrows in the dark, they miss the mark in various ways. For myself, I do not so much think it clever to meditate on obscure problems, nor do I deem it stupid to abstain from doing so: I rather hold that the man of sense will not lightly give credence to those who dogmatise about obscure questions. (101) To give a comprehensive answer to all these theorists, I say in reply to those whose account is falsely based upon the etesian winds, that in winter north winds blow continuously with much greater violence and set all the clouds in motion; and in so doing they naturally drive them southwards even in winter. Now, one may say anything sooner than that the Nile has ever risen in winter. Yet why should it rather rise in summer than in winter, if the flooding were due to the winds? (102) Now to each in turn I declare that all are convicted by one another of being innovators in theory. For when some assume the winds to be the cause of the Nile's rising, others the rains, and others again snow, some the dissolving heat of the sun in winter, others the evaporating heat of the sun in summer, each one alleging what cause he pleases, all conjecturing where no one knows the truth, not only are they convicted, to be sure, by the details of their theories, but all fall foul of one another in turn because they have not discovered the truth, but have each of them preferred to state a theory. (103) And now, while appearnig to combat all the theorists, I am like to have them all as witnesses on my side. For the arguments by which each refutes his rivals, serve me against them all. Thus, so far as they talk sense, I support them, while I eliminate all the arrogant folly which they introduce in the manner of controversialists; and accordingly, not only on the side of the better argument but even oftener, I vote with all collectively as well as with each one individually. For each of them wins his own vote, and at the

---

[86] "The jar" is a reference to the fable of the Danaïdes, who for the crime of killing their husbands, were punished in Hades by being obliged everlastingly to pour water into a cistern or large jar full of holes (Ovid *Met.* IV. 462 f., Horace *Odes* III.11.25 ff., Tibullus I.3.79).

nurses to tell to little children when they must go to sleep, — stories about a fresh-water sea, and hippopotami, and how the sea flows into the river, and other such soporific tales!

(97) Another writer [85] has given a theory of mixed value: one part of it needs no seer, the other part not even a seer could recommend. That the springs of the Nile lie in the hottest region is manifest, since the river rises in the South. But this writer says that these springs, being burned up in summer, attract the neighbouring moisture to themselves, and since much water gathers together, they are flooded, and this causes the rising of the Nile. (98) I forbear to point out that it would be reasonable that all rivers in hot regions should be affected in this same way; but surely it is absurd to say that the springs are in the hottest places, and yet to claim that their adjoining waters should not be in another similar region. Since they are in a like situation, must they not be affected in the same way? Why then is it more likely that the springs of the Nile should attract to themselves the other waters than that the other waters should themselves require an influx of water from the springs? Yet truly, if all these waters have greater need than the springs, in the first place all will be smaller in summer than in winter; next, it will not be possible for them to assist one another, being separated by heat and each being by itself, so that they ought to diminish and sink down, not rise in volume. (99) Moreover, as for the theory that the springs by their dryness attract to themselves the water near by, one must not be captious, but grant that this is true. But the suggestion that they not only take so much water as to make up the original volume, but also overflow so much as to escort the Nile right down to the sea, goes so far beyond the other theories and, more important still, « so far beyond Nature herself » that one asks what reason there is to make this concession. Where indeed shall we say that the springs evaporate, if they increase so much and for so long a time each day? Either, therefore, they are exhausted and cannot send off water, or if they have such a large volume left over, how do they attract through dryness? For suppose they have attracted the water to begin with, it is natural that they should rise when filled full; but if the sun should once more evaporate them, they could not overpass their bounds, because the excess of water is always decreasing for

---

[85] The writer here referred to is Diogenes of Apollonia in Crete, who lived in the 5th. century B.C. Cf. Seneca *Nat. Quaest.* IV.2.28 ff.

cated it in their temples,[83] although they have recorded many other absurdities. Yet surely it was unlikely that *they* should either be ignorant of the truth or have concealed their knowledge, especially since they made a point of boasting of the marvels they had seen, and all these were less marvellous than being able to say that they had seen a fresh-water sea. (94) Further, I for my part wonder how this man [Euthymenes] ever sailed away so far from the known world, what resources he had, and what was the object of his expedition. It is unlikely that he set out alone on his voyage, and, returning home with many comrades, it is unlikely that he alone elaborated the tale, or indeed committed it to writing as though that were enough, or merely recounted it to his intimates: rather, he would make a public statement, announcing his discovery and dedicating it, I declare, like the Carthaginian admirals who set up inscriptions on such matters in one of the state temples. (95) Moreover, if these marvels were true, what Greek would have failed thereafter to know them? It would have been possible for all who sailed to Marseilles[84] to learn of them, and to have had at least this one difficulty solved by men of Marseilles; but men of Marseilles never tell this tale, nor is the Massilian so reliable as he is agreeable in his talk: rather, he has a certain old-world simplicity and a fertile imagination. (96) Further, because he has inserted crocodiles and hippopotami in his narrative, he does not on that account deserve credence: therein is his fiction, his subtle invention, most easily detected. For it was not that he saw crocodiles or hippopotami and then announced the fact; but, in order to gain credence for the rest of his story, he added the crocodiles and hippopotami, resorting to familiar creatures, and gaining belief for his fiction by the addition of a second fiction invented to resemble the truth. But such stories and fables, I fancy, are better left for

---

[83] This is a reference to the *Periplus* of Hanno, which has been dated to about 490 B.C. A note by Professor Battiscombe Gunn says: "The first Egyptian *periplus* of Africa, of which we have any knowledge, is that stated by Herodotus (IV.42 — unsupported by Egyptian records) to have taken place under Necho (609-593 B.C.), executed by Phoenician sailors for that king. Maspero, *Struggle of the Nations*, pp. 197, 252, says that the Phoenicians probably had similar sea-going ships, and similar methods of barter on long trading voyages, to those of the Egyptians; and he appears to suggest that the Phoenicians copied these directly from the Egyptians."

[84] There was a Greek proverb connoting good luck: "May you sail to Marseilles!"

like our sea, because it mingles with it. In the first place, there is no more reason for it to be brackish because of the Mediterranean Sea than to be of fresh water because of the Ocean, since it mingles with the latter also, — indeed, it mingles copiously and not merely through a strait. (91) Next, from the testimony of those who sail beyond the Straits in these days it is clear that the tale is fabricated. Nowadays, surely, the number of those who sail beyond the Pillars of Heracles [80] is no less than in ancient times; and not merely once or twice at long intervals, but every day without intermission, cargo boats and traders pass through both seas, deeming them continuous and one, now that the whole coastal region has been opened up, and security in sailing conferred by the present government. I had set out on such a voyage when illness came on and prevented me. And neither from the fishermen of Cadiz, nor from those who make the passage to the great island [81] over against Iberia, can one hear the tale that the outer sea has fresh water. Yet armies of all kinds are continually crossing and recrossing at suitable times: countless officials and private individuals are continually crossing over.[82] (92) « Nor is it right to assume that the sea at Cadiz and the adjacent parts of the Ocean receive salt water from the Mediterranean Sea; » for it is not reasonable that the whole should follow the part, but that the part should have the same character as the whole. But it is not the outer sea, — the whole sea, the sea to which no boundary at all has been discovered in either direction —, that flows out from our sea: this sea of ours flows in from the outer Ocean, and brings its nature from afar. (93) Moreover, those of the Carthaginians who have sailed out beyond Cadiz and founded the towns in the deserts of Libya have never brought home this tale, nor have they inscribed or dedi-

---

80 The Pillars of Heracles: the opposite headlands of Gibraltar (Calpe) and Apes' Hill (Abila, Ceuta) near Tangier. Cf. Pindar *Isthm.* 4 (3).12, *Olymp.*3.44: Herodotus II.33.3, IV.8.2; Strabo 3.5.3-6; and for a modern account, Bérard *Les Phéniciens et l'Odyssée* I. p. 241 ff.

81 Aristides refers elsewhere (XXVI. § 82) to "the great island, the last towards the West," Majorca.

82 Cf. Seneca *Nat. Quaest.* IV. 2. 23: "Moreover, the evidence of Euthymenes is refuted by a crowd of witnesses. In his time, when foreign parts were all unknown, there was free scope for falsehood, if he cared to bring in travellers' tales. But nowadays, traders hug the whole coast of the outer Ocean; and none of them tells us that the Nile rises there, nor that the sea there has a different taste from elsewhere."

neighbouring part of Libya to Phasis: this gulf is this sea of ours [the Mediterranean)], which, taking in Lawe Mareôtis and the River Tanaïs [78] beyond it, divides the world into two, and makes into an island each of the two sections cut off by the encircling sea, unless you prefer to hold that the Phasis or indeed the Tanaïs, is the boundary of both continents. Well, such is the description of this gulf of the Ocean. The second branch is one filled from the South, called the Red Sea, which makes Libya, Egypt, and the adjacent part of Arabia into a peninsula « united with Asia » by an isthmus of three days' journey fronting the inner and the outer seas. The third branch beyond these is the Persian Gulf: as you find when you veer round after passing through the Red Sea, this Gulf makes Arabia Felix a peninsula which includes some part of Persia. The fourth flows in from the North and about the Caspian Gates into our part of the world, — the Caspian, or if you prefer it, the Hyrcanian, Sea. (88) What then has this to do with our theme? No idle tale do I tell, like that of Odysseus to Alcinous. [79] In the first place, these are the nature and number of the divisions of the sea; and apart from these, no other sea is known by anyone, either Greek or barbarian, really dwelling in the lands within these waters and the encircling Ocean. Any other expanse of water with gulfs is called a lake, a fen, a lagoon, and so forth. As for the lake towards the Phoenician border of Syria which some nowadays call a sea, the Barren or Dead Sea, I shall presently explain how it came to have that name. (89) Next, all these seas, I believe, happen to possess the same character as one another and their source; and no one makes exception of any of them as being of fresh water: all alike have been given the name of sea. It is clear that the nature of their water is peculiar and characteristic of nothing but the sea; hence all wells that tend to be brackish are commonly called sea-wells, and in the case of the Syrian lake which I have just mentioned, the presence in its water of salt derived from the soil has won for it the name of sea in common speech. (90) It is not the case that the sea which encircles Libya is fresh and good for drinking, while the sea right at Cadiz is

[78] On the Rivers Phasis and Tanaïs, see Herodotus IV.45.2. The earlier belief was that the Phasis bounded Europe (cf. Aeschylus *Frag.* 191: "Phasis, the great common boundary of Europe and Asia"): the more modern and generally approved view held to the Tanaïs. (Keil)

[79] The long story of the wanderings of Odysseus is told by the hero himself in Homer *Odyssey* IX.-XII.: proverbially used of a lengthy and tedious tale, e.g. in Plato *Rep.*X.614 B, Aristotle *Rhet.*III.16.7.

help to accommodate the water, just as when a chamber is filled in the Baths.[73]

(85) This lengthy reply of mine to the ingenious and novel theory of Ephorus has been necessary, because he asserts that he alone has attained to the truth. Now I find pleasure in the fresh-water sea which flows in on the far side of Libya when the etesian winds blow, and in its crocodiles, and in Massilian tales rather than Sybaritic ones. If you fail to understand, most charming Euthymenes,[74] — provided that Ephorus is telling the truth when he alleges that this is your view —, that you are not so much solving a problem as raising a greater and more awkward difficulty than the original one, surely someone will say in jest that your mind is really away outside the Pillars of Heracles, and beyond Cadiz, or, as the Thracian woman[75] is said to have once remarked to Thales, someone will ask if you are not aware that in fleeing from a river you are tumbling into the sea.[76] For surely if we marvel that a certain river is quite unique in its summer flooding, and seek to investigate the causes, shall we not marvel much more at a sea which is quite unique in its fresh-water character? (86) Moreover, if all rivers possess the same characteristic, that of flowing, yet each flows separately and by itself, except such as converge in their course and unite; whereas the whole sea is, to be sure, blended and has a unifrom nature, and if someone seeks in theory to define its species, how will he use his powers to astonish us next? But we must, it seems, treat this topic also with definition of detail. (87) There are, of course, four branches[77] of the outer Ocean .One flows in from the West between Cadiz and the

---

[73] In the Roman Baths a chamber not hitherto in use would be filled, when required, by water laid on by pipe.

[74] Euthymenes of Marseilles, c. 550 B.C. : for his theory, see Anonymus de Nilo (Dindorf p. 166). Aristides depends upon Ephorus for his statement of the theory of Euthymenes : we know that Ephorus reviewed many opinions in his History. Seneca (*Nat. Quaest.* IV.2.22) quotes from Euthymenes as referring to his voyage on the Atlantic Sea "from which the Nile flows"? "that sea has a fresh taste and denizens resembling those of the Nile." Cf. Lydus *De Mensibus* IV. 107.

[75] Diogenes Laertes (1.34) quotes an old woman as saying : "Why, Thales, you who cannot see what is at your feet, — do you expect to understand celestial matters"

[76] This is a variation of the common Greek proverb : "Fleeing from smoke, he fell into the fire."

[77] Four branches : a scholiast says that this account comes from Posidonius.

brow of sand [71] shutting off the river from the whole region below, and it ends in a much deeper tract on the West. So, if the river-water were moisture from the earth, it could not unite to form the Nile, but would pour out on both sides of the river. (82) I have myself heard that at Scythopolis [72] in Palestine, near the region which yields celebrated dates and balsam-juice, there is a lake which indicates the rising of the Nile, whenever it happens. This was the account given by those foreigners, and they spoke of the lake as flooding. If, then, this land lies between Libya and Arabia or is hollower than any other land, let us grant that Ephorus is speaking truth. Yet he tells so great a lie when he says there is no need to seek elsewhere, adding that it is not the same. (83) But if there are many lands hollower than this one, — to some extent at any rate, if not much hollower, — and yet they are not affected thus, you must look for another cause of the rising, as it is manifestly impossible to allege either the porousness or the hollowness of the soil, — indeed, these least of all. For if the flooding arose from within, the lakes outside the river could not possibly flood, nor could the river itself rise so high as to inundate the whole of the region within these limits so abundantly that those sailing at night make it out in some places by starlight. This indeed is just as if one person should urge another to fill a nine-gallon jar from a half-pint cup, each by itself, just as it is! (84) Rather, I suppose, when the Nile comes down in great fulness and the ground cannot hold it, the water finds its way to a containing basin, making a channel for itself. Hence the springs outside the river-basin receive water gushing out of the river, intimation of the rising comes to neighbouring races, and empty spaces

---

[71] A brow of sand: see Wiedemann p. 66, and for the whole description cf. § 30.

[72] Scythopolis, or Bethsean, is W. of the Jordan, about 15 miles S. of the Sea of Galilee. Date-palms and balsam-trees grow in the very fertile region near Tiberias and in the upper valley of the Jordan; and Scythopolis stood at a junction of important trade-routes. The account of a lake in Palestine connected with the Nile is given as a hearsay report, perhaps arising from the variation in height of the Dead Sea at different seasons, and from the Arab legend about a subterranean outlet to the Dead Sea. (Keil). Professor Battiscombe Gunn comments: "I know of nothing from Egyptian sources bearing on any connection of the Nile with the Dead Sea. It is hardly conceivable that such a belief existed: it would be totally alien to Egyptian ideas."

could quote to the same effect. Yet in answer to his opponents, he gives a single instance and no more. Sometimes, too, although he does not even mention a name, to indicate either the river or the land, he nevertheless claims the victory. (78) "Egypt," he says, "is porous and easily lets streams of water pass through." Well, I forbear to mention that no other soil is so rich, — an adequate rejoinder in itself. But what shall we say about the region which I have just mentioned, the region beyond Mount Casius? — not, of course, that it too is the work of the river,[69] but still it shares in its act. Nor assuredly can one say that this region has been silted up by any other river, for it is all arid desert beside the lake.[*] (79) Moreover, even those who urge this theory do not attempt to urge it about Egypt as a whole; rather, they except the great tract of the country above the apex of theDelta as being original, and not merely so, nor in the common acceptation of the term, but so pre-eminently original that it was actually the first of the regions of Asia [70] to produce men, — not to claim more than that. Therefore, if the rising occurred in the Delta only, it would have been reasonable in one respect at least, to believe in this theory; but since it occurs throughout the country, and earlier in the interior, covers as much ground as the river, the fact that the Nile brings down or forms new land is irrelevant. (80) Further now, Ethiopia and Egypt have not the same nature: the one has dry, sandy soil and is of gradual formation, while the other is so deep and compact that it is not easy to find a parallel. Yet the fact remains that in both countries the same phenomenon occurs. How then is it possible to say that the same facts are the cause, in the two countries, of effects so widely different? If the nature of Egypt is responsible, the nature of Ethiopia, it seems, is not, where already, long before, the Nile has been affected. If, on the other hand, the nature of Ethiopia is responsible, what need to mention that Egypt is hollow and enclosed by mountains? For the efficient cause is not in Egypt, nor, it seems, is this the cause. (81) Moreover, in the regions above the Cataracts and near Pselchis, there is so great a slope towards the West that the lowest part of the country is not even near the river. For there is a

---

[69] The work of the river: Herodotus II.5.1.

[*] Or "it is all waterless except the lake."

[70] Regions of Asia: "Aristides follows those of the ancients who held that the world was divided into two parts, Europe being one half" (Keil). But it is possible to translate the Greek "earlier than the regions of Asia."

channels. On the other hand, Lake Serbônis [66] obviously lies outside these mountains. For after you pass beyond Pelusium and one of the two ranges which enclose Egypt, you see it as you go to Ostracine, [67] lying almost in the middle of the Arabian Desert.* If, then, a branch of the Nile comes into it from the higher reaches, I need say no more; but from what I have already said it is clear that it lies beyond the limits stated by Ephorus. (75) Accordingly, two alternatives confront this historian. If he accepts this explanation and does not put it to the proof by pointing out that the lake lies outside the hollow region, why has he not shown that this same phenomenon occurs all the world over, if the cause rests with the heat alone? But if he does not deign to seek elsewhere for this same phenomenon because the nature of the country is not the same, the lake is outside these limits: How then does it flood? So, before considering the original problem, how the Nile floods, one must investigate the secondary question, how by this theory the lake floods. (76) Besides, it is easy to realise that in making free use of this pretext he comes no nearer the truth. For, of course, there are in the world many other lands created by rivers, and these lands must of necessity, by this same theory, be both hollow and porous. The others I pass over, but there was one (save the mark!) right in front of the gates of his native town, before his eyes. (77) There is, indeed, strong evidence that in ancient times the plain of Larissa [68] was a sea. The plea that the Hermus is a mere fraction of the Nile is irrelevant to the present discussion; but it becomes self-evident that by the same theory the Hermus, too, ought to rise in summer. For mountains are seen to encircle the region, and the river flows over porous soil, formed in the beginning by the river itself. Why, then, is it so far from flooding in summer-time that it is actually out-stripped by many rivers which cannot compare with it in winter? Frequently, it cannot so much as flow. And there are countless other examples which one

---

[66] Lake Serbônis: see Herodotus II.6.1, III.5.2 f., and Diodorus Siculus I.30.4.

[67] Ostracine (Josephus *Bell. Jud.* IV.11.5) lies halfway between Mount Casius and Rhinocolura (El-Arish): the name ("Potsherd Town") confirms the story of Herodotus (III.6) that jars of water were carried to this "waterless" place. The mountain range referred to is that on the E., Mount Casius (§ 78).

* Reading ἀσπόρου (conj. Wilamowitz).

[68] The plain of Larissa (Phrikônis) is near Cume in Aeolis, in the valley of the Hermus: cf. Strabo 13.3.4, Aristides LI. 4.

tome of wisdom? So broken up and gaping is it, right from the vernal equinox, that it is practically all chasms and ravines, affording no safe passage even to beasts of burden. "How is it then," says Ephorus, "that the lakes at a distance from the Nile are filled, if the rising of the river is from ranifall or melted snow?" (71) Although this is utterly impossible, yet none the more does it support the argument of Ephorus. For it is possible that the swelling of the river is due neither to rain nor to snow, nor yet to the cause given by Ephorus, that the subterranean moisture secretly flows into the Nile. (72 A*) Moreover, it seems to me, quite contrary to what Ephorus holds, that this theory does not any the more rule out the belief that the flood comes from above, while at the same time it wholly proves the ludicrousness of the view that the rising is from within. For it is natural that, so long as other obstacles are absent, the river should come down in flood by reason of snow and rain, and that at a time of flood, the earth, swelling and becoming saturated, should send streams obliquely down, — not because of the heat nor through being dried up — for it is ridiculous that the same earth which has not a sufficiency of water should dispatch its superfluity elsewhere —, but quite the contrary, it supplies with its excess the unseen channels which accommodate it. (72 B) Now, if the hollowness of the country, enclosed as it is by mountains, furnished the cause, surely the lakes at a distance from the river would not be flooded. To this Ephorus himself bears witness. Seeking to escape refutation, he says that of course it is impossible that this should be the case in other lands which are not hollow nor "acquired" [64] like Egypt, but primordial, and, as he has called it, "self-compacted." This, indeed, let us grant to be true, at least up to a certain point, but not, more than that. (73) Thus the lakes near the Nile and in Egypt itself do not, of course, originate in themselves, but all come from the river: channels lead to them, whether Ephorus admits it or not, so that it is not at all unreasonable that they should share in the cause whatever it may be, of the risnig of the Nile. (74) Lake Moeris, the lakes lower down near the marshes, and Lake Mareôtis,[65] which formerly stretched to Pharos, but now lies behind the city of Alexandria, were originally bays of the Nile, and they share in the rising, whenever their portion of the river rushes in through the

* In Kiel's text 72 is the number of two sucessive sections.

[64] "Acquired": Herodotus II.5.1.

[65] Lake Mareôtis or Mareia; see Baedeker's p. 29.

although one ought, they say,[61] to convict a thief so thoroughly as to display him with the stolen goods in his arms. (67) But there is another piece of simple-mindedness — I mean this belief of his, to begin with, that these desert regions of Arabia or of Libya are full of water: what reason has he to think so? What manner of springs are there either in the one region or the other? Is there so much as a suspicion of water in these parts? They are, in fact, more arid and desolate than anything one can imagine: it is in the Arabian territory that those celebrated porphyry quarries[62] lie. Like other quarries, these are worked, of course, by convicts,[63] who are, they say, left unguarded, [so exceedingly waterless is the region, which therefore lies desolate]. But through fear of being burned alive, — the penalty for anyone who is caught escaping —, those of the workmen who are left remain there. Yet there are some who prefer even this alternative rather than to be burned continually: this (they think) is really to be burned alive, so uniformly sandy and parched the region is. (68) In general, by this theory, why pray do not all rivers grow greater than usual in summer? If the sun drives the water away into the hollows of the earth, and the earth, becoming saturated, ends by flooding of itself, why pray are not rivers greatest at the climax of the heat, since they are all in the hollows of their respective lands? Yet instead of being greatest then, they are then smallest. (69) Moreover, near other rivers, to be sure, there are different mountains, not only no smaller than these, but withal clearly even greater and much more humid, as is obvious from the trees which grow on them and the streams which openly flow from them. Surely, then, opposites are reconciled, if the water is driven away into the depths of the earth, and is then raised for just the same reason ! The same sun, it seems, desiccates the mountain regions of Arabia and Libya, and thrusts the water down, but in Egypt it suffers this same water to rise in height! (70) But where does the land become saturated from below, you epi-

---

[61] "They say" : perhaps a reference to an unknown proverb, or else a quotation from an orator.

[62] On the porphyry quarries, see Baedeker[8] p. 397 f. (Mons Porphyrites, Gebel ed-Dukhkhân), and C.H.O. Scaife in *Bull. Fac. Arts Egypt. University*. Cairo, I.1. p. 144 f.

[63] So the gold mines on the southern frontiers of Egypt adjacent to Arabia and Ethiopia were worked by fettered convicts, prisoners of war, and the victims of false accusation, along with their wives and children, under the lash of barbarian guards: see the terrible description given by Diodorus Siculus III.12-14.

supposition that the water, flowing down from the mountains of Libya and Arabia, fills Egypt which lies between them and is hollow, as Ephorus says, when he alleges the heat as a cause. (65) But in point of fact, those who have never yet heard the name of Ephorus are aware that the Nile comes down in high flood from the interior, a distance of many days' voyage, and that it rises to an amazing height right at the Cataracts and, rushing past, fills with amazing tumult [57] the channel between Syene and Elephantine, — just at the beginning of that division of Egypt which might be called by the Greeks "Hermes," [58] — at a height of thirty cubits,[59] to strike an average. (66) How then is it that this water, coming from the mountains which shut in Egypt on this side and on that, so far below the region where the rising commences, is the cause of that rising? and how is it that this same water not only fills Egypt with its stealthy flow, but also appears in such volume beyond the vertex of Egypt, borne on the back of the original river, — unless Ephorus will make this addition to his ingenious theory, that just as the water flows down from the higher places into the hollow region, so again it returns from the hollows to the high ground, and, starting at the sea, the river retraces its course and flows up to the Cataracts and Meroe, like a man running a long race on a steep slope ? For this theory, however, he could not, I fancy, win credence even from his own fellow-citizens.[60] Well now, I drop this strong counter-argument,

---

[57] The tumult is implied in the name here used for the Cataracts — Κατάδουποι, literally "Thunderers", "places of thundering din", which is applied by Herodotus II.17.2 to the First Cataract. The word Καταρράκτης might be used of a "mill-sluice." For the din at the Cataracts, cf. Seneca *Nat. Quaest.* IV.2.5 (speaking of the Nile at the Cataracts) : " when at length it has struggled through the obstructions, it si suddenly deprived of support, and falls from an immense height with a mighty roar that fills the surrounding regions. The race planted there by the Persians could not endure the din : their ears were deafened by the perpetual thunder, and they were therefore removed to a quiet settlement." See Wiedemann p. 120.

[58] The name " Hermes" appears to be without meaning here. Spiegelberg conjectured that the word intended by Aristides is the Egyptian *mares*, denoting "the southern region." The author's uncertainty about the word is reflected in the cautious phrase " might be called." " Mares is a well-authenticated Coptic word (in both the Upper- and the Lower-Egyptian dialects) with the meaning 'Upper Egypt' "(Professor B. Gunn).

[59] Cf. §§ 20, 115: and see Wiedemann p. 80.

[60] The people of Cume, according to Strabo 13.3.6, were ridiculed for their stupidity (ἀναισθησία).

sure, that the sun traverses some parts of the earth in summer, and others in winter; rather, the earth in turn occupies some part of the sun's orbit. The sun, however, is always at the same distance from any part of the earth; but where he is right overhead at midday, there he directs his greatest heat. (62) It is therefore obvious that the sun does not check or stay the river, nor does it swallow up the water at that time, or decrease its great volume; but it gazes on, as though in amazement,* while the river swells and gains ever greater increase in volume. Yet when, pray, shall we say the Nile dwindles from heat, if it is seen to be rising at such a climax of heat? (63) Returning from the solstice, therefore, the sun moves to Ethiopia, — I am here, in a manner, following Herodotus,[55] « although I do not quote » his actual words —; and in the farther interior it keeps always this same character during its passage. Such is the course of the river that the sun would always be drawing off no small proportion of the water and would dry it up little by little; but obviously it does the reverse of this, — if indeed one need say so. Rather it is not, I fancy, the sun which obviously does this, but the Nile on the contrary, — whether one should say "does this" or "is affected thus." For although it ought to be gradually falling at the sun's approach, the river, once it begins to rise, gradually increases the actual amount of its rising; and so the sun and the Nile together commence their period of increase and together reach their climax, the one of heat, the other of inundation.

(64). "Nay come, change thy strain,[56] and sing of the system" of Ephorus the wise philosopher — a glory to himself and an ornament to his writings. Yet I fear that I who try to refute his theories may earn greater ridicule than their professed inventor. For if the Nile did not bring down its increase far above the Cataracts, and indeed far above the regions we know, one would readily accept the

---

* The text is here uncertain: the translation follows Canter's conj. ὡς θαυμάζων. With Reiske's emendation ὃ σὺ θαυμάζεις translate "an amazing phenomenon to you."

[55] Aristides is here giving a paraphrase of Herodotus II.25.3, not a direct quotation.

[56] This is a quotation from Homer *Odyssey* VIII. 492, where the word κόσμος (here translated "system") refers to the building of the wooden horse. Ephorus of Cume in Aeolis wrote a History of the period from the Dorian invasion to 340 B.C., the year of his death. He appears to have boasted of the novelty of his theories: see § 85, and Diodorus Siculus 1.39.7.

in the proverbial phrase,[52] knowing nothing of the first problem, we go on to investigate the second. These points I have enlarged upon, not that I might indulge in unpleasant, captious criticism [53] of Herodotus, — for I am not of those who have vainly practised such attacks, nor indeed will I applaud those who do; and I owe Herodotus gratitude for the very love of Egypt with which he was the first to inspire me, and besides, as candid speakers say, "He is my friend" —; but on these topics the truth has not yet been told.

(58) I shall now proceed further with my arguments, so that my discourse may be, as it were, rounded off, epitomised, and buttressed by evidence. The Nile's rising begins at the summer equinox or a little later. At that time, in relation to the Ethiopian frontiers of Egypt and the Egyptian frontiers of Libya, the sun stands overhead. This is clear from two of the most convincing proofs, neither of which is found in the rest of our inhabited world. (59) Take the two towns which I have just mentioned, at the "crown" of Egypt: as for Philae which lies beyond the Cataracts, I regard it as the frontier town between Egypt and Ethiopia. In Elephantine the sun illumines everything, — temples, people, pillars; and nothing casts a shadow at midday when the sun completes its greatest orbit. At Syene, on the other hand, on the same day and at the same hour the sun's orb appears exactly in the centre of the sacred well,[54] like a lid, leaving an equal distance to the edge on all sides. (60) Yet this is a proof of two facts, — first, that the sun does not come nearer Libya in winter than in summer, since of the two parts of Egypt, it is towards Libya that Elephantine lies; for the following countries all converge there,—Egypt, Arabia, Libya, and Ethiopia, coming to one point from this side and that; and secondly, even if one should freely concede to Herodotus that the sun, in nearing Libya, evaporates the water, this very fact counts against him. For if the sun evaporated the Nile in winter by approaching it, obviously in summer when the sun stood overhead, it would have swallowed up the river altogether and gone on its course. (61) For surely in no other way can the sun be said to come closer to the earth than when it rises vertically above it, for it cannot easily be shown that the sun ever nears Libya or any other part of the earth. It is not, to be

[52] This proverbial phrase is otherwise unknown.

[53] The treatise *On the Malice of Herodotus*, which is attributed to Plutarch, is probably earlier than the time of Aristides.

[54] For this well (not the Nilometer), see Strabo 17.1.48, and Wiedemann p. 118.

but merely tributaries to the lower or Egyptian course of the Nile. Moreover, they alleged that the depth could not be fathomed, and that it was not expedient to make the attempt. This dissuaded me when I was just on the point of trying, for it was not a matter of such great concern. Those springs, then, have, I imagine, a natural flow; and it is not only the story that convinces me of the existence of springs there, but also the evidence of actual fact. From this point onward the river is much greater in breadth: it has, one may say, attained its full volume, and as it flows on, it admits larger vessels, not merely larger, but much larger. Yet the opposite is usually the case with rivers: as they flow on, they grow smaller, except when reinforced by a tributary stream. (55) If we must go even higher up the river, I shall tell you briefly what I heard from an Ethiopian of high position. The prefect chanced to be away when we arrived in the place, but there was in charge a deputy who conversed with me through interpreters. All that lies outside our present theme I shall omit, but he said that from there to Meroe,[48] the largest town in Ethiopia and the royal seat of the Ethiopians, it was a voyage of four, or rather I think he said six, months; and that above Pselchis[49] up to Meroe one came upon many cataracts,[50] one after the other, in all about as many as thirty-six; and this was the whole known course of the river. (56) On the southward side of Meroe, — how far I do not remember —, the Nile, he said, was not a single river, but two rivers[51] one of them earthy in colour, the other like the sky. These, he said, united and, by mingling their waters, became the Nile that we know. As for the interior he averred that neither he nor any other Ethiopian knew it in its entirety; only, higher up than they, there was a succession of black races, — blacker than the Ethiopians themselves and blacker than their neighbours. He added that he could not report exactly where the river came from and through what regions it flowed from its source down. (57) Yet it is surely absurd and arrogant that, whereas Ethiopians admit that they cannot declare the sources of the Nile, — and this problem is always being investigated, although the solution has not up to the present been discovered, — we should ponder the cause of the rising, — or

---

[48] On Meroe, see Herodotus II.29.6, Strabo 17.2.2, and Baedeker[8] p. 448.

[49] Pselchis is the modern Ed-Dakka, about 70 miles S. of Assuan: cf. Srabo 17.1.54, and Baedeker[8] p. 421.

[50] See Wiedemann p. 123.

[51] On the two rivers, see Wiedemann p. 124 n.

told by the treasurer of the temple,"? — the treasurer in the Saïte nome telling him about the wonders of Elephantine! Or remembering all that he was told, if he could not suppress any of it, he might have applied to his narrative some refutations of his own or else these which I have now mentioned. (52) But, in point of fact, he says that he thought the treasurer was jesting; however, he omitted the data by which the statement might reasonably be refuted, — in the first place, that judging from ever so small a portion of the river, he proceeded to declare its source to Herodotus — for the Nile is known for a distance of many months' voyage above this region —, next, in a place where the river cannot flow in its usual way, but is constrained in its course and dashes down over the rocks, it is impossible for half of the water to flow upwards, as birds fly to the heights. This would be a tale, not of the proverbial backward flowing of rivers,[44] but of the springs of rivers flowing up mountains. But Herodotus, neither having visited Elephantine, nor possessing any sure knowledge of these parts, has given an account which has gratified those who believe it, but which invites criticism from the incredulous. (53) In the next place, after these remarks Herodotus says that, if the treasurer's account is true, he believes that there are in this place eddies and an upward-flow of water. Yet what need to talk of upward flow and eddies, after omitting the facts that the Nile does not rise there, the stretch to the South being of much greater length than the distance from there to the sea; that the water could not surmount the Cataracts, unless in very truth, as Aeschylus says,[45] one should deem it to be "hurled down" from heaven; and that there is no hill between Syene and Elephantine, these lying rather in a gap between hills. (54) However, the story is not entirely false: there really are springs[46] in the region between Syene and Elephantine — two great rocks[47] just out in mid-channel, and Egyptians declare that between them there are springs —, but these are not the sources of the whole river, not the primal springs,

---

[44] For the backward flowing of rivers, see the famous chorus in Euripides, *Medea* (v. 410).

[45] This quotation from Aeschylus is not otherwise known.

[46] For a discussion of these springs, see Wiedemann p. 114 ff.

[47] Cf. Seneca *Nat. Quaest.* IV.2.7: below Philae, he says, "two crags jut out, called by the natives 'the veins of the Nile'. From these there pours a great quantity of water, but not sufficient to flood Egypt. When the annual festival comes round, the priests throw an oblation into these fountains, while the magistrates offer gifts of gold."

island [40] of the Cataracts — these are sailors familiar with the river — to display to us the Cataracts themselves and the nautical feat, [41] whatever it might be. For I was told of it by the natives. The commandant replied that it was an extremely arduous journey, and he admired my resolution, adding that he himself had not ventured so far. He did not however completely refuse my request; but after endeavouring in vain to dissuade me, he finally consented, being in general friendly and willing to gratify me. (50) So I sailed up, and from the summit of the island which rises in mid-stream and gives a good view of the Cataracts on all sides, I saw the boatmen shooting over the cliffs in their accustomed way. Moreover, I conceived a desire myself to board the skiff and essay the voyage, not only on the same side where I saw them dashing down — that was on the eastern side of the island —, but starting there, to sail right round the whole visible scene, and, skirting the other side of the island, to make down stream to the cities. [42] I speak therefore not from hearsay, but with the accurate knowledge of an eye-witness, when I say that Elephantine lies right at the Cataracts, and that between Syene and Elephantine there is nothing but the water of the Nile, each of these towns standing on the river-bank. (51) If therefore Herodotus ever reached Elephantine, as he says [43] he did, is it possible that he gave from hearsay descriptions of what he saw, but so false that, to begin with, in investigating the primal sources of the Nile, after confessing that from no man yet had he heard the truth, he nevertheless wrote: "I was

[40] For the island of the Cataracts, Biggu (Bigeh), see Baedeker's p. 365.

[41] The nautical feat or spectacle, referred to in § 50, is mentioned by Strabo 17.1.49. Seneca (*Nat. Quaest.* IV.2.6) gives a detailed description: "Among the marvels of the Nile I have been told of a feat of incredible daring which the natives perform. They embark in small boats, a couple of men in each, one steering, the other baling out the water. At once they are violently buffeted this way and that by the furious waves of the swift-flowing Nile, and at length reach the narrowest channels, along which they shoot past the craggy gorge. With the whole volume of the river they are carried down the fall, still steering their skiff as it rushes down. To the great alarm of the spectators they are hurled head first: you would give them up for lost, and feel sure they are overwhelmed and drowned in such a mass of water; but finally they are shot out like a bullet, to sail on far below the place where they made the descent. The stream in its fall does not swamp them, but passes them on to smooth water."

[42] The cities are Syene and Elephantine.

[43] Herodotus II.29.1.

before that, — you may see the hills so converging that there is nothing between them but the channel itself, and there Egypt has the same breadth as the river. (47) Again, if one should try to refute the rest of his tales, how great a task that would be to accomplish! Herodotus states [32] that in regard, forsooth, to the sources of the Nile, he was told by the treasurer [33] of the temple at Saïs that there were two hills between Syene and Elephantine; that between these hills there rose the springs of the Nile; and that half the water flowed southwards towards Ethiopia, the other half towards Egypt and the North. Yet Elephantine, — and he tells [34] us that he sailed as far as this, — lies, you may say, right at the cataracts of the Nile: its distance from them is about seven stades. I myself too sailed up there and viewed the place more carefully than there was any need for, as the saying is.[35] (48) If I must follow Herodotus himself and digress for pleasure's sake, apart from any necessity, by expanding the account beyond the subject in hand, my experience was as follows. When I approached the Tombs [36] where the Ethiopians have their garrison, I withdrew to some distance from the river-bank; [37] and after coming over to the harbour which is the first above the Cataracts, I went across to Philae. This is an island on the confines of Egypt and Ethiopia, of the same size as the town upon it. The Nile flows around it, leaving the island exactly in the middle. In returning, I went back by the same route from Philae, and I expected now at least to see the Cataracts. When I inquired of those who were taking me, they professed ignorance. (49) So, when I came again to Syene, which is divided from Elephantine by the Nile, although I was ill [38] and in low spirits, I begged the commandant [39] to send me back, giving me a light boat, for the purpose of viewing the Cataracts, and to send with me also men who would oblige the dwellers on the

---

[32] Herodotus II.28.1 : see Strabo's criticism (17.1.52), and the Commentary of How and Wells on Hdt. II.28.1.

[33] The scribe, clerk, or recorder of the treasures in the temple of Athene at Saïs.

[34] Herodotus II.29.1.

[35] This proverbial saying is otherwise unknown.

[36] The Rock Tombs are on the W. bank, N. of Elephantine. Strabo 17.1.48 says that Syene is on the frontier between Ethiopia and Egypt, with three (auxiliary) cohorts as a garrison; and he describes Philae as "a common settlement of Ethiopians and Egyptians" (17.1.49).

[37] For the Desert Route see Baedeker[8] p. 389: Strabo 17.1.50.

[38] See Intro p. 121, 122 for the illness of Aristides.

[39] The commandant of the Roman garrison of three cohorts at Syene.

not for this reason is the Nile bigger in summer-time. (45) To allege that the sun is driven out of its course by storms seems to me to be like saying that the Nile is evaporated by the sun. But, my excellent historian, storms do not drive the sun out of its course — for they do not rise to the sun's region: rather, the sun, by retiring in its natural orbit, causes the winds to become cooler and more violent in character, — nor does the Nile contract its waters through being evaporated by the sun, as the River Xanthus [28] was scorched by Hephaestus.

(46) However, it is probable that Herodotus, who wrote excellently and in good taste, sometimes touched the truth in his account of Egypt and the Nile, — not that he always exaggerated, for there are, you know, certain details which he omitted, and yet they are more important than those which he described. These omissions there is no urgent need for me to mention at present, but rather the cases where his description is wide of the truth. For example, he says [29] that, a four-days' journey above Heliopolis, Egypt becomes broad again; yet the country is so confined to an ever narrowing space, and so much in a corner that the Nile flows over into Egypt between the two hills which have now converged. Such are the Cataracts, the descent of the river between the hills, — the vertex, as it were, of all Egypt — that when sailing on to the harbour at Elephantine,[30] you would conjecture that the channel is obstructed. So far is Egypt from being still broad, the channel of the Nile is now so narrow that you would say that the river is flowing beneath the cliff. Even before reaching Elephantine, — I do not know how many *schoeni* [31]

---

[28] In Homer *Iliad* XXI.361 ff., where Achilles is fighting with the River Xanthus or Scamander, the Fire-god Hephaestus scorched the water of Xanthus until it bubbled.

[29] Herodotus II.8.

[30] Elephantine is "Ivory town": several reasons have been suggested for the name — (a) because the Nubians brought their elephant tusks here for tribute or barter; (b) the whole district was known in antiquity as *Yebu*, or "Elephant Land", and the name was later restricted to the island and town of Elephantine; (c) because the shape of the island itself, or of the rocks rising out of the Nile near by, somewhat resembled an elephant. Professor Battiscombe Gunn adds: "The Egyptian name (*Abw yeb*) for the island and town of Elephantine may have meant either 'elephant' or 'ivory', and explanations (a) and (b) are both current to-day. The actual derivation is quite uncertain."

[31] According to Herodotus II.6.1, the *schoenos* or "rope" was a length of 60 stades or furlongs.

being driven out of its course by the storms of these regions, traverses the interior of Libya, and dissolves the water; and by so doing, makes the Nile smaller in winter than it is in summer. This is not an account of how the Nile rises, but a fabrication to explain its decrease: for it is universally admitted that the river is clearest in winter, and this being so, its increase must take place in summer, when it is both bigger and more turbid than usual. So long, therefore, as one does not explain the cause of the Nile's rising, our problem still remains. For the original and normal size of the river appears to be its winter volume. (42) Apart from this, if the difference due to the progress of the sun in winter were so great as to produce summer in that part of the world when it is winter here, and again to produce winter when it is summer with us, this explanation might perhaps be accepted. But as it is, no one denies that that region is not a little hotter in winter than our part of the world. There is, however, nothing to hinder the Sun from having less strength in Egypt also in winter than it has in summer. For we shall not hold, I suppose, that the sun is strong at the North and in the northward regions, while it withdraws from Egypt and Libya: rather, it burns there even hotter than before, hottest of all, I think, in Ethiopia, next to that, naturally in Egypt, most of all in the parts farthest south, then proportionately as one comes north, since in Scythia and in Pontus there is nothing to hinder the summer from being much cooler than our summer here, although the sun is riding in the north of the whole heavens. (43) And yet, if the seasons of the year corresponded inversely in these regions, then when the sun retired southwards and produced winter there, it would be summer in Egypt while the Nile flood was in abeyance, and in like manner when the sun returned northwards, the northerly regions would have an excess of heat, which appears to be far from the reality. (44) This is only natural; for the sun moves, I believe, towards the North, but does not, however, complete its movement there. Since, therefore, it is obvious that the Nile rises in summer, it is clearly impossible that it should be evaporated in winter. For if the sun were the cause, it would still more prevent the rising in summer-time, being then at its very strongest in those parts, so that the argument is self-refuted. If the sun evaporated the water in winter, it would still less permit flooding in summer: and if it does not evaporate it in winter, then

affected by storms: cf. Lucretius V. 639 f., where the sun is said to be thrust away by steady currents of air.

subtraction, until, as geometricians say,[25] it returns to the same point at which it started, always undergoing the same changes as the day, but inversely. (38) Moreover, if someone holds that for the most part this is manifest, and attributes it to the sun's progress, yet he will not, on the other hand, explain the regularity of its progress, nor the fact that these phenomena have been determined thus by necessity from the beginning, — for instance, if you care to take an example, that the changes are limited to periods of three months, that the whole of that long time is assigned to night and day, and that for the Sun God,[26] towards North and South, there are fixed boundaries which he may not overpass, — of none of these phenomena, assuredly, will our friend explain the cause, except in mere pretence. (39) And yet so much at least of the analogy is profitable. We see that the movement of the sun is twofold, to speak about the whole limits from which it is possible to reckon the length and the brevity of each period of time. But when this very admission is made about the Nile, that never yet so far has its source been discovered, nor its southern boundary, what possibility is there of seeking its cause or declaring the origin of its rising? But perhaps, not in the case of this river alone, as I said, but of other phenomena also, is it hard to discover the causes. (40) Besides all these arguments, I shall now give four proofs that neither the clouds nor the etesian winds swell the Nile; and I shall thus conclude my discussion of this subject. One proof is that the river often rises before the etesians come on; the second, that sometimes it does not rise at all, even when they have come: the third and the fourth proofs follow from these two — the third that the Nile is not at its maximum at the time when the etesians attain their maximum and bring up the greatest amount of cloud; and the fourth, a corollary of the first, that the river again is not lowest at the time when the winds begin to blow lightly, although it is reasonable that all these phenomena should be other than they now are, if the etesians controlled the flood, either by confining it at the river mouth or by swelling it with rain.

(41) Not to disparage utterly the judgment of Herodotus as altogether unworthy even of refutation, let us now consider his opinion on these matters. He says,[27] if I remember aright, that the sun,

---

[25] The phrase would be used of describing a circle.

[26] Aristides says simply "the god." Cf. Heraclitus *Frag.* 29: "the Sun shall not overpass his bounds."

[27] Herodotus II.24 f.: see Wiedemann p. 109. Aristides is correct in his criticism of Herodotus. Democritus held that the sun's course was

I asked what he meant by that, he replied, "Don't you know that I spent three consecutive years at the "crown" of Egypt?" "Yes, I know," said I, "but what of that?" "All the long time of my sojourn, although I looked everywhere, I could see no cloud [24] there in summer — nothing but the sky, settled and calm as in a picture. And yet," he added, "I believe I see everything that can be seen. Well, I never saw a cloud, and yet you imagine that clouds are driven from here to discharge in the interior and swell the Nile." (35) At the time when I heard this, I was surprised and pleased; and now remembering it, I have reported it to you so that you may know that those who use this argument and put their trust in it are far from the truth, and that you may fully understand the behaviour of the Nile, — how that it is possibly the only river which is never long the same, but continues, in its rising and its falling, to flow regularly, or, if you prefer it, irregularly, day and night, for the most part similarly to the phases of the moon. (36) For when it begins the process of rising, ever adding increase after increase, it so advances, with augment upon augment, until it has reached its maximum; then when it has gathered all its waters together, like the orb of the moon it begins to decrease, turning back again as though presenting a second phase of the opposite character. So the second follows on. Often, too, there remains as much of the former period as is just perceptible. Thus, neither during the rising is the Nile long the same — for it is always increasing, until its full height is attained —, nor again, during its falling — for it is always decreasing, until it gives over. (37) Thus, you see, the phenomenon of the Nile appears to be something divine, unparalleled by any other river or stream: and if we seek the causes of this, let us also seek to explain the phenomena which I have mentioned — how it comes that one day was ordained to exceed another by a little, until the acme of increase is reached; then the length of the day decreases until it comes to its shortest, growing first of all less than it was, next, less too than the night; then night, receiving increase in turn, goes through these same changes, advancing and retiring by addition and

---

[24] Proclus (on Plato *Timaeus* 37 D) answers this criticism of Aristides: "It is no marvel if clouds are not seen at the Cataracts, for it is not from these that the Nile flows first, but from the Mountains of the Moon (so called from their height) and the clouds which gather on them, passing by the Cataracts and being caught by the mountains which are higher."

in the Thebaïd I met an exile [21] from the city on the coast, a man called Draucus; [22] for a friend and comrade of his who was sailing with us introduced him on seeing him there. When it happened that his exile was revoked and he came to the seaboard, he visited me frequently, and I was naturally on intimate terms with him. (34) Thus on one occasion, late in the afternoon, we were strolling in the great avenue [23] with its colonnades, and strong etesian winds were blowing. So we gazed at the clouds, and someone near by remarked, "These are, of course, the Nile winds;" it was in some such way he named them. My friend burst out laughing; and when

---

17.1.24, it refers to the apex of the Delta. Professor Battiscombe Gunn comments: "I can find no Egyptian analogue for the use of κορυφή with reference to the apex of the Delta. For the southernmost part of Egypt proper, from Elephantine to Abydos, the term *tp-'sm*,' 'head of Upper Egypt', is indeed common: for the northern extremity of the country, the word *phww*, 'the (hinder) end', is sometimes used."

[20] "The usual form of this name in Greek is Hermonthis, following the pronunciation of Lower Egypt: Aristides pedantically keeps to the Upper Egyptian form." (Keil, from Spiegelberg). In Egyptian *per-montew* means "house of the god Montew"; and the modern name is Armant, 12 1/2 miles S. of Luxor. In the time of Aristides Hermônthis was the capital of a province. Cf. Strabo 17.1.47. Professor B. Gunn kindly writes at my request: "There is a Latin form 'Hermunthis', which is mentioned by Brugsch, but without reference. The Coptic form is Ermont in the dialects of both Upper and Lower Egypt. For some reason not clearly understood, Greek often renders an Egyptian short ŏ by ω, perhaps with reference to the quality rather than the quantity of the vowel. The Egyptian place-name is *'Iwn-Mntw*, *'iwn* (?pillar) — city of the god Montu': as was first pointed out by M. Pierre Lacau, Egyptian *nm* often becomes *rm* in late times. Previously, 'Hermônthis' had been generally considered to come from *Pr-montw* (*Permont), 'House (=Temple) of Mont(u)', with loss of the initial *p* through confusion of the latter with the masculine definite article *p*, — a phenomenon which happened in a number of cases."

[21] An exile from Alexandria: for Thebes as a place of banishment, see Wiedemann p. 49.

[22] The name Draucus is found in Papyri (P. Ryl. II.98.3 — ii/A.D., P. Oxy. XII. 1446 Intro. p. 126): in the epigrams of Martial (e.g. 1.96.12) the word implies an evil life.

[23] This is the main longitudinal street at Alexandria, running from the Canobic Gate or Gate of the Sun on the E. to the Gate of the Moon or Gate of the Necropolis on the W. — a magnificent boulevard 100 feet broad, flanked on both sides by colonnades. The modern Rosetta Street probably represents its site, at least in part.

at random; the fact that it does not sink until it reaches its full flood, and having reached it, it then subsides; and the subsequent tranquillity of the river, forbid the belief that the cause rests with the rains. (30) To add a further point, when one goes beyond the Cataracts, one finds sand on both banks of the Nile. On the Libyan side [17] the sandbanks are altogether desert, so that in the event of showers of rain, there would be no likelihood that streams should form, since the sand absorbs the rain. All the other vast banks of sand which we know act in this way; for there will not be enough rain on the borders of Arabia and Egypt for the sands to admit a stream of water. Indeed, the sands on the Libyan bank are steep [18] on both sides, notably on the side remote from the river. In addition, there are two peculiar features: this sand-bank is immense compared with others which we know, and the river-bed is raised so high that it would be an astonishing phenomenon, even if the river flowed over hard ground. (31) Near Meroe, too, they say that rain falls; and if this were the cause of the rising, it would not surely escape the dwellers and observers there, nor would they themselves have inquired into the origin of the flood: it would have been obvious to them that the river swelled in their own land. It does not, therefore, nor can the Ethiopians hold that it does, for they cannot even say that rain falls in their land. At any rate, I have heard both statements from them: how then does the river rise from rainfall? (32) Again, in Lower Egypt there are often violent showers: inland, indeed, drizzling rain frequently falls from time to time, but on the seaboard heavy rain is customary; and this makes not even the slightest visible difference to the Nile. Yet is it likely that, while all the rain that falls in Egypt does not affect the river, but has the same fate as that which falls into the sea, — it is lost and leaves no trace —, on the other hand, it seems, from the secret places of the earth comes the river's increase, as if the Nile were playing a subtle trick, or were afraid to be revealed as owing its increase to this cause? This is ridiculous, but such is the argument of those who ascribe the cause to rainfall. (33) I wish now to give you a brief disquisition on clouds. When I was sailing up on my second voyage to the vertex [19] of Egypt, in the nome called Hermounthi [20]

---

[17] In ancient geography Egypt was merely the Nile valley, girt with hills: and it separated Arabia on the E. from Libya on the W. Cf. § 60.

[18] A steep bank admitting no tributaries: cf. § 81.

[19] Here, as in §§ 36, 66, the word κορυφή "head" is used of the southern extremity of Egypt: in § 79, as in Plato *Timaeus* 21 E, Strabo

the fact that the Nile is self-sufficient for so long? For while comparing it with other rivers, we treat it in another way as unlike and combine two of the greatest absurdities — having assumed that it is not like the other rivers, we endeavour to prove it like them, and again while assuming its similarity, we show that it is differently affected. (25) For if its full volume were made up in three or four days, or even, it may be, in twice as many days as that, and if this time were no small part of the whole period of the rising, this would perhaps have been an ingenious discovery. But what account based on rainfall explains how the Nile, increasing day by day, attains a period of about four months? (26) Moreover, even the rivers of our lands are not in full flood continuously during the winter: when rain falls, they rush on; when it ceases, they subside. Even during winter they continue increasing and decreasing by turns in proportion to the rain-storms. Then, if the Nile also rose from rainfall, it ought not to keep up its floodtide unceasingly, nor always to go on from its original lowest level to its maximum and highest level, until it is at the full: it should in turn have its increase and its decrease irregular and variable. Thus it would not have been the rising of the Nile, as people call it: there would have been many risings, and again fallings during every summer, as the result of the rains. (27) Further, just as in winter a river's volume is not constant, so at times in summer, after rain it increases from its existing condition. If, then, these same effects were observed in the Nile with regard to both increase and decrease, the Nile would sometimes swell in winter, just as other rivers do in summer. Thus, as these would grow greater than usual, sometimes in summer, sometimes in winter, so would the Nile, except that its increase and decrease would differ from theirs throughout each season. But no one has ever yet heard of the Nile flooding in winter, [16] whereas one may observe our rivers growing greater than usual in summer if rains prevail: hence one must, if possible, seek some other cause of the rising. The rainfall theory does not in any way meet the case. (28) Not only, then, does the Nile increase by ordered stages, but it also subsides again in order: and it resumes its original form in scarcely less time than it took to rise to its full volume. And yet rivers augmented by rainfall nowhere are affected in this way, nor does any regularity characterise either of their changes: naturally so, since neither do the rains themselves show any regularity. (29) Therefore the fact that the Nile rises once a year, while the other rivers flood always

[16] Cf. Lucan X. 229: "the Nile does not swell in winter."

and all the while the increase is unperceived, being indicated only by the flooding of ever more and more land. (21) Why do I mention this? Because they say that, just as our rivers swell as the result of rain in winter, so does the Nile from rain in summer. If, then, this were true, in the first place the river would of necessity be seen coming down forthwith in high flood. For just as when a stream rushes down over earth or solid rock, so the water from the rain-clouds speeds on, "over-arched," [13] on the top of the original stream. Why, then, does not this same thing happen in the case of the Nile? (22) For surely, in referring to the other rivers, we ought not at one and the same time both to use and to refrain from using the same evidence in the two cases.[14] For if it had happened thus on a single occasion, discussion was possible; but if the Nile always rises in this way, what can men say? (23) The first, therefore, and most weighty proof that the flood is not due to rain is just this fact which I am mentioning, — that the river does not move furiously, nor rapidly, nor in any casual way, but, as the Egyptians say, it labours [15] like anything else, and always its toil proceeds rationally. Next, when the rains cease, the great volume of the rivers too naturally subsides before long. (24) How then, by such reasoning shall we account for

---

At 12 cubits it experiences famine, at 13 hunger is still felt: 14 cubits bring cheerfulness, 15 ease, 16 joy." The last height, 16 cubits or 24 feet, is symbolised in the statue of Nilus set up by Vespasian in the Temple of Peace at Rome (now in the Vatican) by 16 children playing around and over the River-god. Cf. Philostratus *Imagines* 5: the same symbolical representation appears in the Nilus-type on coins of Alexandria.

[13] "Over-arched" or "in a convex mass": from Homer *Odyssey* XI.244.

[14] Cf. §§ 6, 24.

[15] Spiegelberg at one time compared the Egyptian *nw*, meaning (1), as a noun, the high flood of the Nile; (2), as a verb, to till the land; but he afterwards abandoned this explanation as being too uncertain. When invited to comment upon this, Professor Battiscombe Gunn of Queen's College, Oxford, wrote as follows: "The word *nwy* means 'water', and is used in Graeco-Roman times of the inundation of the Nile. Another word with the same consonants means 'to care for, concern oneself with', 'to pasture (flocks)', etc.: and in Graeco-Roman times it means also 'to bring the inundation', with a play on the first-mentioned word. But I am most doubtful whether Aristides had this in mind: whether he knew any Egyptian or not, it seems quite unnecessary to assume any play upon words here, and the reference seems to be merely to the regular 'labour' of the Nile in its annual process of fertilisation of the land."

the south, scorches the interior. But when we assume that in those parts there is such an abundance of that which belongs to extreme frost and rigorous weather and to our northern climate at its wintriest, shall we not be ashamed, if we are ourselves telling the tale, to be uttering impudent falsehoods, or if we believe the tales of others, to be easily deceived? For my part, I can almost say that snow is the one thing that cannot even be imported into this country to which its nature is hostile. (18) Nay more, we are all aware that snow is earnestly sought for in summer-time; but in Alexander's great city [9] you can find everything but this. Yet this city one can most truly call, in the phrase of Euripides, [10] the fringe of Egypt. Then does that which by decree of summer cannot even be imported into Egypt, swell the Nile in summer-time to so great a volume? Least of all, as it seems to me. In answer to Euripides and Aeschylus these arguments are perhaps not only adequate, but more than adequate, for refutation is so clear and obvious, and fully reveals the impossibility * ...., just as I said above, ... of the outflow.

(19) Let us now proceed to deal with the popular opinion [11] and the clever men who invented it. They say that, when the etesian winds blow, there is rain in the interior, the clouds driven from our quarter discharge there, and the Nile, being swollen with showers of rain, is naturally greater in summer than in winter. You must therefore learn the whole process of the rising of the Nile. (20) When the time is ripe, the Nile comes down « in flood, submerging all but » the high ground. It comes down without obvious increase, so that the eye does not detect the rush of water. Beginning with a few finger's breadths, it increases to such an extent that in about four months the flood at Memphis measures the usual 14 or 15 cubits: [12]

---

[9] This is of course Alexandria, referred to in § 33 as "the city on the coast."

* The text is here corrupt: "just as I said above" appears to be a gloss, referring to § 9: this has ousted the true reading.

[10] Euripides *Frag.* 381 (from the *Theseus*).

[11] The "popular opinion" is discussed by Strabo 17.1.5.

[12] For the height of the Nile flood, cf. §§ 65, 115 infra, and see Wiedemann p. 78 (on Herodotus II.13). Pliny (*Hist. Nat.* V. 9) gives the effects of variation in the height of the flood: "The Nile's rising is gauged by a scale of measurements in wells. The regular increase is 16 cubits: a smaller flood than this does not irrigate all the fields, an ampler one hinders work by receding too slowly. The latter wastes the time for sowing, since the soil is sodden: the former prevents sowing, as the ground is parched. The province is concerned about both extremes.

longer possible to dwell because of the heat, what sort of snow is there likely to be, from which so great a stream may arise? (14) Why, this is just as if one were to contend that the craters of Etna are an efflux from ice, or as if one should attempt to say that snow heats and fire cools. For is it not tantamount to this to assume that there is snow in the very home of heat? « This is » as if the Nile rose among the Odrysians or the Bisaltians, [6] and not from the place which we cannot even name, except that as you sail up, you come to regions ever hotter and hotter, until you cannot endure it, « and everything is so scorched that even the inhabitants are black [7] ». (15) It seems, too, that Egyptians who have not left their country neither have seen snow, nor can they learn of it from another's description — I at any rate felt as thought I were relating some absurdity or another, and could not explain it: the nature of snow had to be learned like everything else that fully needed an interpreter for those of them who spoke no Greek —; but as for the dwellers in the region of the South, do they have more snow than heat? And what could be a more tragic blunder than this, even if Euripides or Aeschylus [8] himself should vouch for it? (16) At all events, the north of Egypt itself differs from the south more, it may be said, than another land differs from Egypt itself: so much hotter is the interior. In regard, therefore, to phenomena which never occur, and have never yet been said to occur, on the borders of Egypt fronting us or in the part of the sea which touches Egypt, is it reasonable to declare that these ever occur in the region of the south? — such a mass of ice and snow that the water from its melting is more than the normal volume of the river? (17) Winds from the south, too, we know, are the hottest of all winds; and the sun itself, when in

---

[6] These are tribes N. of Greece — the Odrysians in the valley of the Hebrus in Thrace: the Bisaltians at the mouth of the Strymon in Macedonia.

[7] Cf. Herodotus II.22.3.

[8] Besides the passage from the opening of the *Helena* (quoted in § 13), Euripides refers to this theory in *Frag.* 228, and Aeschylus in *Frag.* 300. Aristides mentions the name of Aeschylus without quoting his lines: Anonymus de Nilo quotes all three passages. Aristides probably drew his material from such a book as Anonymus de Nilo. Cf. Seneca *Nat. Quaest.* IV.2.17: "Anaxagoras says that from the mountain-slopes of Ethiopia melted snow is continually flowing down to the Nile. All the ancients shared the same belief, which is handed down by Aeschylus, Sophocles, and Euripides." (The reference is to Sophocles *Frag.* 97). Like Aristides, Lucan (X.219 ff.) rejects this theory.

one summer when he was sailing to Egypt, land was not yet in sight, and was too far off even to be guessed at: however, whether in urgent need or merely from a desire to show off to the passengers, the sailors drew pure drinking-water from a great depth. So far (he said) does the Nile flow out from the land above the actual sea. Yet if the water was being checked by the etesian winds there at the river-mouth, was it reasonable that those who were speeding to land amid the etesian winds should take Nile water in mid-ocean? (11) Moreover, whenever the land is sufficiently irrigated, the lakes are again drained off into the sea by the Egyptians. How, then, could the water flow away, if the etesian winds hindered it? For it is impossible that, on the one hand, at the mouth just where the natural flow of the river has its greatest force, it should be confined by the oppposition of the winds, while on the other hand, where the river spreads out into lakes and loiters, its outflow at time of need should nowhere be hindered by the winds.

(12) But this explanation, just as in the case of special pleas, is « trivial » and weak: it is excluded by the fact that anyone may see the river flowing and, as I say, flowing with much greater turbulence as a rule in summer than in winter. If one had to utter expressly the reverse of the truth, a better example could not be found. (13) We must now examine another writer's explanation: he says — [5] "These are the fair, virgin streams * of Nile, which, instead of the drizzling rain of Zeus, waters the level plains of Egypt when the white snow has melted." How then, O sapient Euripides, does the Nile water the plains of Egypt when the white snow has melted? Where has the snow melted? In Scythia, is it? And what has that to do with the Nile? Well, in Ethiopia, or still farther away? Why, this is more ridiculous than ever! The Nile rises, to be sure, in the hottest regions of the earth, and flowing on into regions successively cooler — « from Ethiopia ** » which is practically the hottest land we know, into Egypt which is much cooler —, there at last it becomes familiar to us. How, then, is it possible for snow to fall in a land of this nature, especially such an amount of snow as to cause the Nile to rise? For, in a place where they say it is no

---

* Or "These are the streams of Nile with their beauteous nymphs"...

[5] Euripides *Helena* 1-3. The theory that the Nile flood comes from melting snow was held by Anaxagoras, although it is older than his time: it was the accepted belief of the Greeks in the 5th century B.C. (cf. § 15).

** According to Kaibel's conjecture.

to say that the Nile is unique? Either the inquiry is unnecessary, or this is not the cause. (7) It is clear, however, that the Nile is not one of the least significant rivers, nor is it so tractable compared with all others that its mouths alone are controlled and changed by the winds. For when not even the smallest rivers are completely obstructed, but maintain their outflow, surely it is not natural that the Nile, which is able to flood the whole of Egypt, should be so obstructed, being mastered by the winds. We observe that sea-beaches and all lagoons and meres are so far from being affected by strong and constant winds that they do not to all appearance * leave their place. The waves dash upon them and retire, while the lagoons remain undisturbed. Yet it is easier to turn aside what stands on a level plain than to change the course of what is flowing downhill. (8) Moreover, it must not be said that the etesian winds strike most violently upon these regions. But whether one must postulate west winds or north winds or whatever they are, they strike with greater force and vehemence, naturally, upon what is nearer and over against them. As no one of these is affected in this way, surely it is not reasonable that the Nile should be unique, for, besides being very far distant from the starting-point of the etesian winds, it is so « excessive » in its flow of water. (9) Besides, this is an utterly impudent argument. For the Nile does not refrain from issuing into the sea merely because they claim that the etesian winds are responsible; but, since anyone who goes right to the mouths of the river will everywhere see it flowing strong while the etesian winds are blowing strong, this explanation must no longer be given by those who know even a little about the Nile, for it is an absurdity for those who do not see what lies at their feet to dispute about remote questions and to decide the obvious by reference to the obscure, instead of establishing the latter by the former, whenever possible. All the river-mouths, therefore, pour forth water whether the philosophers admit it or not — and this is attested by the eye, not by hearsay —; and the water flows on thus for no short period, nor for merely as long as many other rivers, but for as long as is reasonably adequate for the greatest of rivers, and moreover for a much longer time in summer than in winter. (10) I have myself heard from a man utterly incapable of falsehood — to quote the words of Demosthenes —, [4] from my comrade Dion, a master of affairs and of oratory, that

* Keil's conj. οὐδ' ὅσον φάνει is here accepted.

[4] Demosthenes *Olynthiac* 11.17.

if the cause lay with the etesian winds, it is of course perfectly clear that if they did not blow, the inundation would not take place. But this is far from being the case. Next, if the etesian winds, blowing to the South, reversed the flow of the Nile, surely the winds that blow to the North must have the same effect upon the rivers in those parts, — I mean the Tanaïs, the Phasis, and all the rivers near them in order. But many south winds and those that blow northwards from Libya continue regularly both summer and winter, and none of these rivers behaves in this way, — not the notable ones, at any rate. (4) Again, if some maintain that it is the continuity of the etesian winds that drives back the Nile, I waive the argument that the winds which I mentioned persist on countless occasions for no less a period; but I emphasise the fact that the Nile rises, not when the etesian winds are in the middle of their period nor when they are nearly ceasing — to give the maximum allowance of time —, but actually when they are beginning and often before they begin. Accordingly, the continuity of the winds cannot be the cause, for the river begins to rise before they blow. (5) Moreover, even the etesian winds do not blow directly into the mouth of the Nile, but against the eastern bank. Most of them are, of course, zephyrs, [3] and these blow from the west to the rising sun. It is not possible, then, for the Nile to be driven back by the etesian winds: if by them, why, pray, are not all the other rivers which flow in the same direction as the Nile, similarly affected? (6) Besides, the etesian explanation is now altogether a matter for ridicule. For if we are to accept this account, we must at once also believe that, when east winds blow, they hold up the Eridanus (Po) and all the rivers that enter the Ionian Sea from the same direction; that, when west winds blow, the Rhine flows back without issuing forth to the outer sea; and that the same effect is produced by north winds upon rivers rising in the south, and by south winds upon those rising in the north. Thus we shall assign to all rivers everywhere as a characteristic that peculiarity of which we are seeking the reason why it can happen in the case of one river only. And is it not extraordinary, or rather wholly oblivious, to inquire why the Nile is unique among rivers, and at the same time to show that they are all affected in the same way by the same forces? Moreover, if no other river is liable to the same effects, the explanation is false: if all rivers are affected, what need

[3] Lucan (X 239 ff.) also wrongly calls the etesian winds "Zephyrs" or west winds.

In addition to the standard works on Ancient Geography (those of Bunbury, 1883; Tozer, 1897; and Berger, 1893), two recent publications may be mentioned: Cary and Warmington, *The Ancient Explorers*, 1929; E. H. Warmington, *Greek Geography*, 1934.

ON EGYPT

(1) Lately you questioned me about the Nile, and I made answer to you briefly and superficially: moreover, my remarks were curtailed by the interruptions of others. So I wish now to take up the subject and, after enlarging upon it, to present you with the whole account as though it were a fresh topic. This account too will be given in as brief a form as possible. I went indeed as far as Ethiopia, and I explored Egypt itself four times in all. I left nothing unexamined — pyramids, labyrinth, temples, canals; and if their dimensions were already recorded in writing, I adopted those, but when such were not available, with the help of the local priests and interpreters I made exact measurements myself. These, however, I was unable to preserve for you, since the notes which I had instructed my servants to make were destroyed; but I can at least solve this one little problem, "How does the Nile rise?" and "What is the reason why it behaves in the reverse manner [1] from all other rivers in reference to the seasons of the year?" (2) You remember, then, that even on the former occasion I answered at once that probably no one can say anything certain about the Nile, but that all talk wildly, some firmly maintaining their own opinions, others who are not at all convinced themselves, making pretence of knowledge in order to show off to the public and have the reputation of knowing something about obscure subjects. Thus I shall now explain to you, not the reason why this happens, but that it does not happen because of the reasons which are assigned by all in turn.

(3) I must mention some of the theories which Herodotus opposes and refutes. In the first place, it is not the etesian winds [2] that check the current of the river and bring about the inundation. For

---

[1] Cf. Herodotus II.19.3.

[2] See Herodotus II.20 (and Wiedemann p. 102) for the etesian theory, which was due to Thales. The etesian winds blow from the N.W.

obiter dicta, pronounced without forethought, quite extempore." One may make excuse for Aristides that he was, at least on one occasion, suffering from ill health (§ 49); but that does not explain the complete absence of all interest in the religion and wisdom of the Egyptians. However, Aristides was content to take his cheaply acquired learning, dress it up with some of the results of his own inquiries, and by the aid of his fashionable style make the whole agreeable to the pampered taste of his audience. As Wilamowitz reminds us, this was something more than was achieved by the majority of rhetoricians of his age.

At some unknown date, probably towards the end of his life, certainly much later than the visit to Egypt, the Greeks in Egypt erected a statue in honour of Aristides. M. Boulanger conjectures that this was done about the time when Smyrna dedicated a statue to him, i.e. after 178 A.D. when he had obtained from Marcus Aurelius the help of the Roman government to reconstruct the town. Only the base of the Alexandrian statue remains (Dittenberger *O.G.I.S.* II. 709): the inscription says that it was dedicated by the inhabitants of Alexandria and Hermopolis, the council of Antinoopolis, the Greeks of the Delta and the Thebaïd.

In spite of the interest of Aristides in Egypt, and the interest with which the Egyptians of his time must have heard and read his eulogies, no papyrus has as yet been identified as containing any part of the writings of Aristides.

***

The present translation is made from the Greek text of Bruno Keil (1898): where there is a gap in the text, the words conjecturally inserted are enclosed thus « ».

The Greek text is also printed in two earlier editions: Aelii Aristidis Opera, W. Dindorf, 1829; and S. Jebb, 1722-30.

BOOKS OF REFERENCE.

A. Boulanger, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie*, 1923.

U. Wilamowitz, *Der Rhetor Aristeides* (*Sitz.-Bericht. Preuss. Akad. d. Wiss. Phil. -hist. Kl.*, 1925. 28. pp. 333-53).

A. Bauer, *Antike Ansichten über das jährliche Steigen des Nil*, in *Histor. Untersuch. A. Schaefer gewidmet*, 1882, pp. 70-97.

J. Partsch, *Des Aristoteles Buch über das Steigen des Nil.*

H. Diels, *Seneca und Lucan*, *Abhandl. der Berl. Akad.*, 1886.

A. Wiedemann. *Herodots Zweites Buch*, 1890.

from the priests at least one tall story which he casually mentions as a matter of fact (§ 122), that the pyramids have their counterpart beneath the earth, stretching as far down as their summits rise into the air. In addition to recollections of his own travel and some observations which are perhaps original, his treatise contains a rather confused medley of geographical and meteorological information and some miscellaneous matter which is not always exactly stated. It must be suspected that his opinions are almost all borrowed from a treatise which is now no longer extant, except in extracts preserved in several places. In dealing with the Nile Herodotus had discussed theories put forward by such writers as Thales, Euthymenes, and Anaxagoras; and more than a century later, Aristotle had written more scientifically on this fascinating subject. His treatise laid the foundation of serious study of the Nile rising; and his example led the way for others, cf. the fragment of Anonymus de Nilo (preserved by Athenaeus, Dindorf Vol. I. pp. 163-167). Wilamowitz points out that Lucan in his epic poem, *Pharsalia*, uses the same learned material, which he doubtless borrowed chiefly from his uncle Seneca (see the footnotes appended to the present translation).

The discourse *On Egypt* is addressed to one person, — a friend whose name is not preserved —; but like the other works of Aristides, it takes the form of a public speech, using such rhetorical devices as apostrophe (e.g. of Euripides, Herodotus, Ephorus, Euthymenes), interjections, and numerous lively particles. Aristides discusses in detail the theories of Thales, Anaxagoras (as expressed by Euripides and Aeschylus), Herodotus, Ephorus, Euthymenes of Marseilles, Diogenes of Apollonia, Homer, and probably others. Aristides himself has no positive theory to put forward, and after carefully discarding all natural explanations of the Nile rising, particularly those which assigned it to rainfall and melted snow, he resorts to the supranatural, the divine act of Serapis, attributing the phenomenon to the great wisdom and solicitude of that deity. The Nile is the deputy or vice-gerent of Serapis upon earth. As Aristides himself says in criticising the account given by Herodotus, "on these topics the truth has not yet been told;" and the orator of Smyrna makes no contribution of his own towards solving the problem. It is typical of his art that in speaking of the river Nile, he likens the flow of his argument to a river (§ 124). If we find this reliance upon divinity a disappointing conclusion to what might have been a really scientific discussion of an interesting subject, let us bear in mind that Aristides himself describes his speech as "a casual or incidental address, merely

impressions made by his sojourn in the Nile valley.* During his 13-years illness he dreamed of Egypt (*Or.* XLIX. 3,4): after sailing alone on a raft, he landed on Egyptian soil, and visited the schools of Alexandria to hear the boys reciting and singing some significant verses of his own.

In the course of his Egyptian tour Aristides would doubtless be resident in Alexandria for most of the time, and we may assume that he gave the Alexandrines opportunities to admire his oratorical skill. None of his extant speeches, however, can be positively dated to the period of his sojourn in Egypt, perhaps about 142 A.D.; and the discourse *On Egypt* was not written until considerably later, at a date not now to be determined. The references in §§ 82, 88 to the Dead Sea support the assumption that Aristides visited Palestine and Syria: it has been suggested that, in returning from Egypt to Smyrna, he went to see the Lake of Asphalt or Dead Sea, making inquiries of the natives near by.

During his sojourn in Egypt which may have lasted about two years, Aristides had every opportunity to make thorough researches. He went up the Nile four times, he tells us, leaving nothing unexamined, and ascending as far as Philae which lay in the ancient Ethiopia. He was no idle tourist, but took many notes, either registering the dimensions of monuments if he found them recorded, or in default of these, taking exact measurements for himself. Before he wrote his account, however, these notes had been lost, as he is careful to explain: perhaps this is merely an excuse — one of the type which he uses elsewhere (e.g. § 91 but for illness he would have sailed to Cadiz and beyond, § 54 but for the danger of the attempt he would have tried to sound the depth of the Nile at the First Cataract).

In his friendly criticism of Herodotus Aristides points out the excessive credulity of the Father of History; but he himself accepted

---

* Aristides seems to be the only writer who preserves from some unknown authority the following anecdote about the spoliation of Egypt under Cambyses. When the Persian king was plundering the resources of Egypt and pillaging her temples, a certain Egyptian, standing on the walls of Thebes, held out a clod of earth and a cup of Nile water, symbolising the fact that, so long as Cambyses could not transport or lay ravening hands upon Egypt herself and the River Nile, he had not taken the wealth of the Egyptians: while the soil of Egypt and the water of Nile remained, the same store of possessions would speedily be theirs again, and wealth would never fail Egypt (*Or.* XXVI. 86).

and he is sincere in his belief in the pre-eminent dignity and universal value of the art of oratory. Manifestly his work is woefully barren of ideas, but it is none the less valuable for the light it sheds upon his time and the society in which he lived.

The discourse *On Egypt* stands quite apart from the others: it is the only attempt on th part of Aristides to enter the domain of the natural sciences. Education at that time was founded on rhetoric; and since Aristides was himself without training in scientific thought, he must have relied mainly upon previous writings on the subject. He tells us (§ 57) that it was Herodotus who first inspired him with his love of Egypt. Thus he was prepared to be an enthusiastic and conscientious tourist when he travelled south about the middle of the 2nd. century. A visit to Egypt, the classic land of marvels, with its pyramids, Labyrinth, temples, vocal statue of Memnon, etc., was at that time fashionable, just as it is to-day. Alexandria was still, next to Rome, the greatest and most famous city in the world: it was renowned both for its opulence and for its literary achievements; and it was naturally proud, not only of its Museum, its Library, and its groups of scholars, but also of the splendour of its ancient monuments and of its harbour where ships of all nations traded. Alexandria had thus many attractions, especially for a lover of letters and of antiquity; and among other motives which may have combined to induce Aristides to visit Egypt, M. Boulanger has suggested that, as Egypt then exerted an irresistible attraction upon minds inclined to mysticism, Aristides may have gone there to seek a kind of religious initiation. So, in his life of Apollonius of Tyana (V. 24) Philostratus says that, as the people of Upper Egypt are intensely religious, they and the Alexandrines prayed Apollonius to visit their several societies. A year after his visit, Aristides eulogised Alexandria as "the great and noble city of Alexander in Egypt, embellishment of the Roman Empire, like a rich lady's necklace or bracelet among many other treasures" (*Or.* XXVI. 95). The *Panegyric on Rome* in which Aristides spoke thus of Alexandria, contains other allusions to Egypt and Egyptian traditions, thus giving evidence of the vividness of the

---

Aristides, but to a later rhetorician of the same name: "All hail, seven pupils of Aristides the rhetorician! — four walls and three benches." It is known, however, that Aristides of Smyrna was unpopular as a teacher of rhetoric; and it was because the couplet had become so commonly associated with him that a denial was felt to be necessary.

form a kind of diary of his illness and his recovery, and show especially how he travelled about in search of a cure, making incubation in such temples as the Asclepieum of Pergamum. Sophistic and religion were very closely associated in the 2nd century, but it seems strange to read of the orator's interviews with Asclepius and the god's eulogies of his oratory. Aristides spoke glowingly of the peace and security of the Roman Empire in his time (cf. § 91): in 160 A.D. he wrote a Panegyric of Rome, — now perhaps the most frequently quoted part of his writings. When Marcus Aurelius visited Smyrna in 176, he summoned to his presence Aristides, now celebrated as an orator and philosopher. Two years later, when Smyrna was devastated by an earthquake, Aristides sent such a moving lament to the Emperor that, as Philostratus tells us, he repeatedly sighed and even wept, finally granting the restoration of the city in accordance with the suggestions of Aristides. In their gratitude the people of Smyrna bestowed upon Aristides the title of "Founder of Smyrna," and erected a bronze statue in his honour. Refusing all other rewards, Aristides became priest of Asclepius, an office which he held until his death (in 187 A.D. at the latest).

This brief account of the life of Aristides illustrates the orator's importance in his time: he was the Emperor's friend, honoured by Smyrna, the place of his adoption. In the eyes of the sophists of a later age Aristides was the ideal sophist: to be compared to "the divine Aristides" was the highest possible praise. We possess 53 discourses of Aristides, two of them being incomplete. The subjects are various —. Hymns to Zeus, Serapis, and other deities; panegyrics on Rome, Smyrna, Cyzicus; Platonic Discourses; treatises on rhetorical and other subjects. Without by any means neglecting style, Aristides assigned more importance to thought than did the other rhetoricians of the 2nd. century, who aimed at a momentary impression attained by extempore speeches in a flashy style. To us his speeches suggest that he liked to hear himself talk, whether he had good matter or not. Indeed, the casual reader in these modern times is inclined to lay aside the work of Aristides as "long-winded oratory" — nothing but "Words, words, words," which often conceal a plentiful lack of knowledge; yet one may note that as a rule the words are well-chosen, the phrases often neatly-turned. Aristides is one of the most Attic of the writers of his time, — in fact, his devotion to Atticism rather than Asianism damaged his popularity: *

* The following distich by an unknown author refers, not to our

ON EGYPT

A Discourse by P. AELIUS ARISTIDES of Smyrna

Translated by W. G. WADDELL.

INTRODUCTION

This pseudo-scientific disquisition on the Nile is the last treatment in antiquity of a subject of which Herodotus gives the earliest extant discussion in Book II. of his History. Many writers between these two had dealt with the perpetual marvel of the Nile, and Aristides doubtless borrowed most of his material from predecessors, adding some details from his personal knowledge of Egypt. The writings of Aristides have suffered neglect: they are so little regarded nowadays that the author of a recent book on Aristides begins by apologising for having devoted so lengthy a study to him. There is no modern translation of the works of Aristides: but a Latin version was made by Norrmann in 1688, and was added by Samuel Jebb to his edition of 1722-30. The following attempt to render this rather difficult text in English has been purposely made as literal as is compatible with English idiom; but sometimes only a paraphrase will express the meaning of the original.

***

Publius Aelius Aristides of Smyrna was born in 117 A.D., not at Smyrna, but at Hadrianutherae in Mysia: his father Eudaemon, a priest of Zeus, was originally of Smyrna, and Aristides himself resided for many years there in order to have the benefit of its medicinal baths. Although he had poor health from his boyhood, he was an apt and zealous student of rhetoric under the famous Herodes Atticus and other masters; and he gained world-wide renown as an orator. His travels embraced Rhodes, Egypt, Greece, and Italy; and but for his illness, they would have been still more extensive (§ 91). His malady, a palsy of the muscles, was a protracted one: it lasted 13 years. His six *Sacred Discourses* — one of the curiosities of ancient literature —

TABLE OF CONTENTS:

The European Section:

UNIVERSITY OF EGYPT

BULLETIN

OF

THE FACULTY OF ARTS

VOL. II. PART 2.

DECEMBER 1934

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year,
in May and December. Price per copy 10 P.T. post free.
All communications are to be addressed
to the Hon. Sec. of the Editorial Board, Mr. Shafik Ghorbal,
Faculty of Arts, Giza, Egypt.


Bibliotheca Alexandrina
05442807